LÚT-VÍCH PHOI-Ơ-BẮC VÀ SỰ CÁO CHUNG CỦA TRIẾT HỌC CỔ ĐIỂN ĐỨC[310]

Viết vào đầu năm 1886
Đã đăng trên tạp chí "Die Neue Zeit" số 4 và số 5, và in thành sách lẻ ở Stút-gát năm 1888

In theo bản in năm 1888
Nguyên văn là tiếng Đức

LUDWIG FEUERBACH

UND DER AUSGANG DER

KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

VON

FRIEĐRICH ENGELS

REVIDIRTER SONDER - ABDRUCK AUS DER „WEUEN ZETT

MIT ANHANG:

KARL MARX ÜBER PEUERBACH
VOM JAHRE 1845.

STUTTGART
VERLAG VON J.H.W. DIETZ
1888.

Bìa trong cuốn "Lút-vích Phoi-ơ-bắc
và sự cáo chung của triết học cổ điển Đức"

I

Tác phẩm chúng ta đang xem xét[1)] dẫn ta trở lại một thời kỳ, tính theo thời gian, chỉ cách chúng ta vừa một thế hệ, song thời kỳ đó đã trở nên xa lạ với thế hệ hiện nay ở Đức đến nỗi tựa hồ như nó đã cách thế hệ này cả một thế kỷ. Thế mà đó lại là thời kỳ chuẩn bị cho nước Đức thực hiện cuộc cách mạng 1848, và mọi việc xảy ra sau đó ở nước ta chỉ là sự kế tục của năm 1848, chỉ là sự thực hiện di chúc của cách mạng.

Cũng giống như ở Pháp hồi thế kỷ XVIII, cách mạng triết học ở Đức hồi thế kỷ XIX cũng đi trước cuộc cách mạng chính trị. Nhưng hai cuộc cách mạng triết học ấy khác nhau biết chừng nào! Người Pháp đấu tranh công khai chống toàn bộ nền khoa học quan phương, chống giáo hội và thường chống ngay cả nhà nước nữa; các tác phẩm của họ được in ở ngoài biên giới, ở Hà Lan hay ở Anh, còn bản thân họ thường suýt bị giam vào ngục Ba-xti. Trái lại, người Đức lại là những giáo sư, những nhà giáo do nhà nước bổ nhiệm để giáo dục thanh niên; tác phẩm của họ là sách giáo khoa được mọi người thừa nhận và cái hệ thống hoàn tất của toàn bộ sự phát triển triết học, tức là hệ thống Hê-ghen, thậm chí đã được nâng có thể nói là lên địa vị triết học nhà nước của vương quốc Phổ! Và cách mạng lại phải núp sau những

---

1) "Ludwig Feuerbach" von C.N. Starcke, Dr.phil. - Stuffgart, Ferd. Encke, 1885 ["Lút-vích Phoi-ơ-bắc". Tác phẩm của tiến sĩ triết học CN. Stác-cơ, Stút-gát, do Phecd. En-cơ xuất bản, 1885].

giáo sư ấy, sau những lời thông thái rởm và tối nghĩa của họ, trong những câu văn nặng nề và buồn tẻ của họ. Chẳng phải chính những người lúc đó được coi là đại biểu cho cách mạng, tức là những người thuộc phái tự do, đã từng là những đối thủ quyết liệt nhất của nền triết học đã gieo rắc sự mơ hồ vào đầu óc người ta đó sao? Nhưng điều mà chính phủ cũng như những người thuộc phái tự do không nhìn thấy thì ít nhất cũng đã có một người nhìn thấy ngay từ năm 1833, tuy nhiên, tên của con người ấy là Hen-rích Hai-nơ[311].

Chúng ta xét một thí dụ. Không một luận điểm triết học nào lại làm cho các chính phủ thiển cận biết ơn và làm cho những người thuộc phái tự do cũng không kém thiển cận nổi giận, bằng luận điểm nổi tiếng sau đây của Hê-ghen:

"Tất cả cái gì là hiện thực, đều là hợp lý, và tất cả cái gì là hợp lý, đều là hiện thực"[312].

Cần biết là, luận điểm đó hiển nhiên đã biện minh cho mọi cái hiện đang tồn tại; là thừa nhận, về mặt triết học, nền chuyên chế, nhà nước cảnh sát, pháp lý của quốc vương và chế độ kiểm duyệt. Phri-đrích Vin-hem III đã hiểu như vậy; và các thần dân của nhà vua cũng hiểu như vậy. Nhưng theo Hê-ghen thì tuyệt nhiên không phải tất cả những gì hiện đang tồn tại cũng đều là hiện thực. Theo ông, thuộc tính hiện thực chỉ thuộc về những gì đồng thời là tất yếu:

"Tính hiện thực, trong sự phát triển của nó, tự biểu lộ ra như là tính tất yếu";

Hê-ghen cũng đã hoàn toàn không tuyệt đối cho rằng bất cứ biện pháp nào của chính phủ cũng đều là hiện thực cả - chính Hê-ghen đã lấy "một chế độ thuế khóa nào đó" làm ví dụ[313]. Nhưng cái gì đã là tất yếu thì, xét cho cùng, cũng là hợp lý, và áp dụng vào nhà nước Phổ lúc bấy giờ thì luận điểm của Hê-ghen chỉ có nghĩa là; nhà nước đó, chừng nào còn là tất yếu, chừng nào còn phù hợp với lý tính, thì là hợp lý. Và nếu chúng ta thấy rằng

tuy nó là vô dụng, nhưng mặc dầu thế nó vẫn tiếp tục tồn tại, thì như vậy là tính chất vô dụng của chính phủ được biện minh và giải thích bởi tính chất vô dụng tương ứng của thần dân của chính phủ. Người Phổ thời bấy giờ có một chính phủ xứng đáng với họ.

Song, theo Hê-ghen thì tính hiện thực quyết không phải là thuộc tính đặc trưng cho một trật tự xã hội hay chính trị nhất định nào đó, trong mọi hoàn cảnh và trong mọi lúc. Trái lại, Cộng hòa La Mã là hiện thực, nhưng đế quốc La Mã thế chân nó, cũng lại là hiện thực. Nền quân chủ ở Pháp năm 1789 đã trở thành không hiện thực, nghĩa là đã mất hết tính tất yếu, đã trở thành không hợp lý đến nỗi nó đã bị cuộc Đại cách mạng thủ tiêu, cuộc cách mạng mà Hê-ghen luôn nhắc đến với thái độ hết sức hứng khởi. Do đó, ở đây, chế độ quân chủ là không hiện thực, mà cách mạng là hiện thực. Và cũng như vậy, trong quá trình phát triển, tất cả những gì trước kia là hiện thực thì hiện nay trở thành không hiện thực, mất tính tất yếu, mất quyền tồn tại, mất tính hợp lý của chúng; và hiện thực mới, đầy sinh lực, thay thế cho hiện thực đang tiêu vong, - thay thế một cách hòa bình nếu cái cũ tỏ ra biết điều để đi vào cõi chết mà không phản kháng lại; thay thế bằng bạo lực nếu cái cũ phản kháng lại sự tất yếu đó. Như vậy là thông qua phép biện chứng của Hê-ghen mà luận điểm trên của Hê-ghen đã chuyển thành một cái đối lập với nó: tất cả những gì là hiện thực trong lĩnh vực của lịch sử loài người thì lâu dần cũng trở thành không hợp lý, trở thành không hợp lý do bản chất của nó, trở thành bị nhiễm từ trước tính không hợp lý; và tất cả những gì là hợp lý ở trong đầu óc con người thì được quy định trước là trở thành hiện thực, dù có mâu thuẫn đến đâu chăng nữa với cái hiện thực bề ngoài hiện đang tồn tại. Theo tất cả các quy tắc của phương pháp tư duy của Hê-ghen thì luận đề về tính hợp lý của mọi cái gì là hiện thực, đã chuyển thành một luận đề khác: mọi cái đang tồn tại đều đáng tiêu vong[1*].

1* Đây là lấy lại những: lời của Mê-phi-xtô-phen trong vở bi kịch của Gơ-tơ "Phau-xtơ", phần I, cảnh ba ("Phòng làm việc của Phau-xtơ").

Nhưng ý nghĩa thực sự và tính chất cách mạng của triết học Hê-ghen (ở đây chúng ta phải giới hạn việc xem xét của chúng ta ở triết học Hê-ghen, coi đó là sự kết thúc của toàn bộ sự vận động kể từ Can-tơ) chính là ở chỗ nó đã vĩnh viễn kết liễu tính tối hậu của những kết quả của tư tưởng và của hành động con người. Theo Hê-ghen, chân lý mà triết học có nhiệm vụ phải nhận thức, không còn là một tập hợp những nguyên lý giáo điều có sẵn mà người ta chỉ có việc học thuộc lòng, một khi đã tìm ra được; từ nay, chân lý nằm trong chính ngay quá trình nhận thức, trong sự phát triển lịch sử lâu dài của khoa học tiến từ trình độ hiểu biết thấp lên trình độ hiểu biết cao hơn, song không bao giờ, - sau khi tìm ra được cái gọi là chân lý tuyệt đối - đạt đến điểm khiến cho nó không còn có thể tiến xa hơn nữa, đạt đến điểm mà ở đó nó không còn gì phải làm, ngoài việc khoanh tay đứng ngắm một cách kinh ngạc cái chân lý tuyệt đối đã đạt được. Đó là điều xảy ra ở trong lĩnh vực triết học cũng như ở trong mọi lĩnh vực nhận thức khác và cả trong lĩnh vực hoạt động thực tiễn nữa. Cũng không khác gì nhận thức, lịch sử không bao giờ có thể đạt tới một sự hoàn tất tột cùng trong một trạng thái lý tưởng hoàn thiện của loài người; một xã hội hoàn thiện, một "nhà nước" hoàn thiện, đó là những cái chỉ có thể tồn tại trong trí tưởng tượng thôi. Trái lại, tất cả những chế độ lịch sử nối tiếp nhau chỉ là những giai đoạn quá độ trong tiến trình vô cùng tận của xã hội loài người từ thấp lên cao. Mỗi giai đoạn đều là tất yếu, và do đó là chính đáng trong thời đại và trong những điều kiện đã sản sinh ra nó; song trong những điều kiện mới, cao hơn, đang dần dần phát triển ở ngay trong lòng của nó, nó sẽ trở nên không vững chắc và không chính đáng. Nó buộc phải nhường chỗ cho giai đoạn cao hơn, giai đoạn này, đến lượt nó, cũng sẽ đi đến chỗ suy tàn và tiêu vong. Giống như giai cấp tư sản, nhờ đại công nghiệp, cạnh tranh và thị trường thế giới, đã thực tế phá tan tất cả các thể chế vững chắc vẫn được tôn sùng từ bao thế kỷ, triết học biện chứng đó cũng làm tiêu tan tất

cả những khái niệm về chân lý tuyệt đối, tối hậu và về những trạng thái tuyệt đối của loài người tương ứng với chân lý tuyệt đối đó. Đối với triết học biện chứng đó thì không có gì là tối hậu, là tuyệt đối, là thiêng liêng cả. Nó chỉ ra - trên mọi sự vật và trong mọi sự vật - dấu ấn của sự suy tàn tất yếu, và đối với nó, không có gì tồn tại ngoài quá trình không ngừng của sự hình thành và sự tiêu vong, của sự tiến triển vô cùng tận từ thấp lên cao. Bản thân nó cũng chỉ là sự phản ánh đơn thuần của quá trình đó vào trong bộ óc biết tư duy. Tất nhiên, nó cũng có mặt bảo thủ: nó thừa nhận rằng những giai đoạn nhất định của nhận thức và của xã hội đều chính đáng trong thời đại và trong điều kiện của những giai đoạn ấy, nhưng chỉ trong chừng mực như thế thôi. Tính chất bảo thủ của phương pháp nhận thức đó là tương đối, còn tính chất cách mạng của nó là tuyệt đối, - đó là điều tuyệt đối duy nhất được triết học biện chứng thừa nhận.

Ở đây không cần phải bàn về vấn đề xét xem phương pháp nhận thức đó có hoàn toàn phù hợp với trạng thái hiện nay của khoa học tự nhiên hay không; khoa học tự nhiên này dự đoán rằng sự tận cùng của sự tồn tại của bản thân quả đất là có thể có được, nhưng sự tận cùng của khả năng sinh sống được của quả đất lại là khá chắc chắn; và do đó thừa nhận rằng lịch sử của loài người không những có một nhánh đi lên mà còn có một nhánh đi xuống nữa. Bất luận thế nào, chúng ta cũng còn cách khá xa cái điểm ngoặt mà ở đó lịch sử loài người sẽ bắt đầu đi xuống, cho nên chúng ta không thể đòi hỏi triết học Hê-ghen phải nghiên cứu một chủ đề mà khoa học tự nhiên đương thời với triết học đó vẫn hoàn toàn chưa đặt thành vấn đề cần giải quyết.

Song, điều cần phải nói ở đây là: những quan điểm được nêu ở trên đây không được Hê-ghen diễn đạt một cách rõ ràng như vậy đâu. Đó là kết luận tất yếu của phương pháp của ông, nhưng bản thân ông lại không bao giờ rút ra được một cách rõ ràng như vậy. Lý do giản đơn là vì Hê-ghen cần phải xây dựng ra

một hệ thống, mà theo trật tự đã hình thành thì một hệ thống triết học nhất định phải được kết thúc bằng một thứ chân lý tuyệt đối nào đó. Dù cho Hê-ghen đã nhấn mạnh, nhất là trong cuốn "Lô-gích học"[314] của ông, rằng chân lý vĩnh cửu đó chẳng qua chỉ là bản thân quá trình lô-gích, (resp[1*].: quá trình lịch sử), nhưng Hê-ghen lại buộc phải gán cho quá trình ấy một điểm tận cùng, chính là vì ông phải kết thúc hệ thống của ông ở một điểm nào đó. Trong cuốn "Lô-gích học", ông lại có thể làm cho điểm tận cùng đó thành một điểm bắt đầu, vì ở đây, cái điểm tận cùng, tức ý niệm tuyệt đối - ý niệm đó sở dĩ là tuyệt đối, chỉ là vì ông tuyệt đối không biết nói gì về nó cả, - "tự tha hóa", tức là tự chuyển hóa thành tự nhiên, và sau đó lại trở về với bản thân nó trong tinh thần, tức là trong tư duy và trong lịch sử. Nhưng ở điểm tận cùng của toàn bộ triết học thì muốn quay trở lại khởi điểm như vậy, chỉ có thể có một con đường duy nhất. Cụ thể là bằng cách hình dung điểm tận cùng của lịch sử như sau: nhân loại chính là đã nhận thức được ý niệm tuyệt đối ấy và tuyên bố rằng nhận thức ấy về ý niệm tuyệt đối đã đạt được trong triết học của Hê-ghen. Song như thế có nghĩa là tuyên bố rằng toàn bộ nội dung giáo điều của hệ thống Hê-ghen đều là chân lý tuyệt đối, vậy là trái với phương pháp biện chứng của ông, phương pháp đã phá bỏ mọi cái có tính chất giáo điều. Như thế nghĩa là mặt cách mạng của học thuyết Hê-ghen đã bị đè bẹp bởi sự trưởng thành quá khổ của mặt bảo thủ của nó. Và điều đúng với nhận thức triết học thì cũng lại đúng với cả thực tiễn lịch sử nữa. Nhân loại, thông qua Hê-ghen, đã đạt tới chỗ nêu ra ý niệm tuyệt đối, thì trong thực tiễn nhân loại cũng có thể tiến xa đến mức làm cho ý niệm tuyệt đối ấy trở thành hiện thực. Bởi vậy, những yêu cầu chính trị thực tiễn mà ý niệm tuyệt đối đề ra cho những người đương thời, không được quá cao. Cho nên ở cuối cuốn "Triết học pháp quyền", chúng ta thấy rằng ý

[1*] - respective - tức là

niệm tuyệt đối phải được thực hiện thành chính thể quân chủ đẳng cấp, chính thể, mà Phri-đrích Vin-hem III cứ ngoan cố hứa suông mãi với thần dân của ông ta, nghĩa là được thực hiện thành một sự thống trị gián tiếp, hạn chế và ôn hòa của những giai cấp hữu sản, một sự thống trị thích ứng với những điều kiện tiểu tư sản của nước Đức hồi ấy. Hơn nữa, người ta còn chứng minh một cách tư biện cho chúng ta thấy tính tất yếu của giai cấp quý tộc.

Do đó, chỉ riêng những nhu cầu bên trong của hệ thống cũng đủ để giải thích tại sao một phương pháp tư duy hết sức cách mạng lại đã đưa tới một kết luận chính trị rất ôn hòa. Vả lại, hình thức đặc thù của kết luận ấy là do chỗ Hê-ghen là người Đức và ông, cũng giống như Gơ-tơ, người cùng thời với ông, đều có một mẩu đuôi phi-li-xtanh khá dài đằng sau. Gơ-tơ, cũng như Hê-ghen, mỗi người trong lĩnh vực của mình, đều là một Dớt trên núi Ô-lim-pơ, song cả hai đều không bao giờ hoàn toàn trút bỏ được tính phi-li-xtanh Đức.

Nhưng tất cả những điều đó không ngăn trở hệ thống Hê-ghen bao trùm một lĩnh vực hết sức rộng hơn bất cứ hệ thống nào trước kia, và phát triển, trong lĩnh vực đó, một sự phong phú về tư tưởng mà ngày nay người ta vẫn còn ngạc nhiên. Hiện tượng học tinh thần (mà người ta có thể coi là giống như bào thai học và cổ sinh vật học tinh thần, là một sự phát triển của ý thức cá nhân qua các giai đoạn khác nhau của nó, như là sự lặp lại thu gọn của các giai đoạn mà ý thức con người đã trải qua trong lịch sử), lô-gích học, triết học tự nhiên, triết học tinh thần, triết học này lại được nghiên cứu theo các bộ môn lịch sử riêng biệt của nó: triết học lịch sử, triết học pháp quyền, triết học tôn giáo, lịch sử triết học, mỹ học, v.v., - trong từng lĩnh vực lịch sử khác nhau ấy, Hê-ghen cố gắng phát hiện ra và chỉ rõ sợi chỉ đỏ của sự phát triển xuyên suốt lĩnh vực ấy. Vì Hê-ghen không những chỉ là một thiên tài sáng tạo, mà còn là một nhà bác học có tri thức bách khoa, nên những phát biểu của ông tạo thành thời đại. Hiển nhiên là do những nhu cầu của "hệ thống", ông thường phải dùng đến những kết cấu gượng gạo, và mãi đến nay bọn

thù địch nhỏ mọn của ông vẫn còn la lối thật om sòm về những kết cấu ấy. Nhưng những kết cấu đó chỉ là cái khung, cái giàn cho công trình của ông mà thôi. Nếu người ta đừng phí công dừng lại ở những kết cấu ấy mà đi sâu hơn nữa vào trong tòa nhà đồ sộ, người ta sẽ thấy trong ấy có vô số những vật quý giá đến nay vẫn còn giữ được toàn bộ giá trị của chúng. Đối với tất cả các nhà triết học, "hệ thống" chính là cái tạm thời, vì nó nảy sinh từ một nhu cầu không tạm thời của tinh thần con người, nhu cầu khắc phục tất cả mọi mâu thuẫn. Nhưng tất cả các mâu thuẫn ấy, một khi đã bị loại bỏ vĩnh viễn thì chúng ta sẽ đạt tới cái được mệnh danh là chân lý tuyệt đối, lịch sử thế giới kết thúc, tuy vậy, lịch sử vẫn cứ phải tiếp tục diễn ra, mặc dù nó không còn việc gì để làm nữa. Thế là lại nảy sinh ra mâu thuẫn mới, không thể giải quyết được. Một khi chúng ta đã hiểu - và rốt cuộc lại, chẳng có ai có thể giúp chúng ta hiểu được rõ hơn bằng chính ngay Hê-ghen - rằng nhiệm vụ đặt ra như vậy cho triết học chỉ có nghĩa là bắt một nhà triết học riêng biệt phải thực hiện cái mà chỉ có toàn thể nhân loại mới có thể làm được trong quá trình phát triển tiến lên của mình "một khi chúng ta đã hiểu như vậy thì cũng là kết thúc toàn bộ nền triết học, hiểu theo nghĩa cổ xưa của từ này. Lúc đó người ta sẽ thôi nghĩ tới mọi "chân lý tuyệt đối", không thể đạt được bằng cách đó và không thể đạt được cho từng cá nhân riêng rẽ; và thay cho "chân lý tuyệt đối", người ta ra sức tìm kiếm những chân lý tương đối có thể đạt được bằng những khoa học thực chứng và bằng sự tổng hợp những kết quả của các khoa học đó bởi tư duy biện chứng. Nói chung, với Hê-ghen, triết học đã đi đến điểm tận cùng, một mặt vì trong hệ thống của ông, ông đã tổng kết một cách hết sức hùng vĩ toàn bộ sự phát triển của triết học, và mặt khác, vì Hê-ghen, dù không có ý thức, cũng đã chỉ cho chúng ta con đường thoát khỏi cái mớ bòng bong những hệ thống triết học để đi tới sự nhận thức thực sự tích cực về thế giới. Không khó khăn gì cũng hiểu được rằng hệ thống của Hê-ghen đã có một

tác dụng lớn lao như thế nào trong bầu không khí nhuộm màu triết học ở Đức. Đó là một cuộc diễu hành chiến thắng kéo dài trong mấy chục năm mà vẫn không chấm dứt khi Hê-ghen mất. Trái lại, chính trong khoảng từ 1830 đến 1840, "chủ nghĩa Hê-ghen" đã chiếm địa vị thống trị độc tôn nhất, đã ít nhiều nhiễm vào cả những đối thủ của ông. Chính trong khoảng thời gian đó, những quan điểm của Hê-ghen, dù có ý thức hay không có ý thức, cũng đã thâm nhập hết sức nhiều vào các khoa học khác nhau và thậm chí đã nhiễm vào cả văn học đại chúng và báo chí hằng ngày là những thứ cung cấp kho dự trữ những tư tưởng cho "ý thức của giới có học thức" hạng trung. Nhưng thắng lợi trên toàn bộ trận tuyến ấy chỉ là màn giáo đầu cho một cuộc đấu tranh nội bộ.

Như chúng ta đã thấy, toàn bộ học thuyết của Hê-ghen đã để một khoảng rất rộng cho các quan điểm đảng phái thực tiễn hết sức khác nhau. Và trong giới lý luận Đức hồi ấy, trước hết có hai việc có ý nghĩa thực tiễn: tôn giáo và chính trị. Người nào chủ yếu coi trọng *hệ thống* của Hê-ghen thì người đó có thể là khá bảo thủ trong cả hai lĩnh vực đó; còn người nào cho *phương pháp* biện chứng là chủ yếu thì người đó, về chính trị cũng như về tôn giáo, có thể thuộc vào phái đối lập cực đoan nhất. Mặc dầu thường có khá nhiều những cơn giận dữ có tính chất cách mạng trong các tác phẩm của ông, song nói chung thì bản thân Hê-ghen hình như cũng ngả về phía bảo thủ nhiều hơn: so với phương pháp của ông thì hệ thống của ông há chẳng đã đòi hỏi ông phải bắt "tư duy của ông làm việc gian khổ" nhiều hơn đó sao? Đến cuối những năm ba mươi, sự phân liệt trong học phái Hê-ghen ngày càng trở nên rõ rệt. Trong cuộc đấu tranh với bọn chính thống kiền thành và bọn phản động phong kiến thì cánh tả, những người gọi là "phái Hê-ghen trẻ", rời bỏ dần dần thái độ khinh thị - triết học đối với các vấn đề nóng hổi hàng ngày, thái độ mà đến tận lúc bấy giờ vẫn bảo đảm cho học thuyết của họ được chính phủ dung túng, thậm chí bảo hộ. Đến năm

1840, khi phái chính thống kiền thành và bọn phản động phong kiến chuyên chế, mà đại biểu là Phri-đrích Vin-hem IV, lên ngôi vua thì người ta phải công khai đứng về phía này hoặc phía kia. Cuộc đấu tranh vẫn được tiến hành bằng những vũ khí triết học, nhưng không còn nhằm những mục đích triết học trừu tượng nữa; vấn đề trực tiếp là phá bỏ tôn giáo cổ truyền và nhà nước hiện hành. Và nếu trong tờ "Deutsche Jahrbücher"[315], mục đích thực tiễn cuối cùng hãy còn phần lớn khoác tấm áo triết học thì trong tờ "Rheinische Zeitung"[316] năm 1842, trường phái Hê-ghen trẻ đã biểu lộ một cách trực tiếp ra là triết học của giai cấp tư sản cấp tiến đang lên; và nó cần đến tấm áo triết học chỉ là để đánh lừa kiểm duyệt mà thôi.

Song, vì hồi đó, chính trị là một lĩnh vực rất gai góc, nên cuộc đấu tranh chủ yếu là nhằm chống tôn giáo. Nhưng hồi đó, nhất là từ năm 1840, đấu tranh chống tôn giáo cũng gián tiếp là đấu tranh chính trị. Cuốn "Cuộc đời của Giê-xu" của Stơ-rau-xơ, xuất bản năm 1835[317], đã tạo ra xung đột đầu tiên. Sau đó, Bru-nô Bau-Ơ chống lại lý luận trình bày trong sách đó về sự hình thành của thần thoại trong Phúc âm, bằng cách chứng minh rằng cả một loạt chuyện trong Phúc âm là do chính các tác giả sách đó bịa đặt ra. Cuộc đấu tranh giữa Stơ-rau-xơ và Bau-Ơ được tiến hành dưới hình thức một cuộc đấu tranh triết học giữa "tự ý thức" và "thực thể". Vấn đề xét xem có phải những chuyện thần kỳ trong Phúc âm là ra đời từ sự hình thành thần thoại một cách vô ý thức và theo truyền thống trong lòng cộng đồng hay là do chính các nhà viết sách Phúc âm thêu dệt ra, vấn đề đó đã mở rộng ra thành vấn đề xét xem cái gì là động lực quyết định của lịch sử thế giới: "thực thể" hay là "tự ý thức". Sau cùng, Stiếc-nơ, nhà tiên tri của chủ nghĩa vô chính phủ hiện nay, - Ba-cu-nin chịu ảnh hưởng của ông ta rất nhiều, - xuất hiện và vượt qua "tự ý thức" tối cao, bằng cái "duy nhất" tối cao của mình[318].

Chúng ta sẽ không nói thêm về phương diện ấy của quá trình tan rã của học phái Hê-ghen nữa. Đối với chúng ta, điều quan

trọng hơn là: đông đảo những người kiên quyết nhất trong phái Hê-ghen trẻ bị những nhu cầu thực tiễn của cuộc đấu tranh của họ chống lại tôn giáo hiện hành, kéo trở về chủ nghĩa duy vật Anh - Pháp. Và ở đây, họ đi đến chỗ xung đột với hệ thống của học phái của họ. Trong khi chủ nghĩa duy vật coi giới tự nhiên là hiện thực duy nhất, thì trong hệ thống Hê-ghen, tự nhiên chỉ là "sự tha hóa" của ý niệm tuyệt đối, có thể nói là sự hạ mình xuống của ý niệm tuyệt đối; vô luận thế nào, ở đây, tư duy và sản phẩm tư tưởng của nó, tức ý niệm, cũng là yếu tố có trước, còn tự nhiên là yếu tố phái sinh, yếu tố phái sinh này sở dĩ tồn tại được thì nói chung chỉ là do sự hạ mình xuống của ý niệm. Và phái Hê-ghen trẻ cố giãy giụa trong mâu thuẫn ấy.

Giữa lúc ấy, tác phẩm của Phoi-ơ-bắc "Bản chất của đạo Cơ Đốc" ra đời[319]. Tác phẩm này đã giáng một đòn phá tan ngay mâu thuẫn nói trên, đưa một cách không úp mở chủ nghĩa duy vật trở lại ngôi vua. Tự nhiên tồn tại độc lập đối với mọi triết học. Nó là cơ sở trên đó con người chúng ta - bản thân chúng ta cũng là sản phẩm của tự nhiên - đã sinh trưởng. Ngoài tự nhiên và con người ra, không còn có gì nữa cả, và những tạo vật cao siêu do trí tưởng tượng tôn giáo của chúng ta nặn ra, chỉ là những phản ánh hư ảo của chính thực thể của chúng ta thôi. Sự mê hoặc đã bị đập tan; "hệ thống" đã bị phá vỡ và bị gạt bỏ; mâu thuẫn, vì chỉ tồn tại trong tưởng tượng, đã được giải quyết. Phải tự mình thể nghiệm tác dụng giải phóng của tác phẩm ấy, mới có được một ý niệm về tác dụng đó. Lúc bấy giờ, ai nấy đều phấn khởi: tất cả chúng tôi lập tức trở thành môn đồ của Phoi-ơ-bắc. Đọc "Gia đình thần thánh"[320], có thể thấy Mác đã đón chào quan điểm mới một cách nhiệt liệt như thế nào, và quan điểm mới đó đã ảnh hưởng mạnh mẽ đến Mác như thế nào, mặc dầu Mác vẫn có những ý kiến bảo lưu có tính chất phê phán.

Hồi ấy, thậm chí cả những khuyết điểm trong cuốn sách của Phoi-ơ-bắc cũng làm tăng thêm ảnh hưởng của nó lên. Lối viết văn hoa và đôi chỗ thậm chí cầu kỳ đã đảm bảo cho tập sách

có được nhiều người đọc, vì dù sao nó cũng đem lại một sự khoan khoái sau nhiều năm của chủ nghĩa Hê-ghen trừu tượng và khó hiểu. Cũng có thể nói như vậy về sự thần thánh hóa tình yêu một cách thái quá, một sự thần thánh hóa mà người ta có thể tha thứ được - nếu không phải là biện hộ cho nó - coi nó là sự phản ứng chống lại sự thống trị tối cao của "tư duy thuần túy" đã trở thành không thể chịu đựng được nữa. Song, chúng ta không được quên rằng chính hai nhược điểm ấy của Phoi-ơ-bắc là những chỗ bám của "chủ nghĩa xã hội chân chính", chủ nghĩa xã hội này đã lan truyền, từ năm 1844, như một bệnh dịch trong "giới có học thức" ở Đức, nó thay sự nghiên cứu khoa học bằng những lời văn hoa, thay sự giải phóng giai cấp vô sản thông qua con đường cải tạo nền sản xuất về mặt kinh tế bằng sự giải phóng loài người bằng "tình yêu", - tóm lại, nó đã chìm ngập trong những lời văn hoa đáng ghét và trạng thái ngây ngất tình yêu. Ông Các Grun là đại biểu điển hình nhất của khuynh hướng này.

Chúng ta cũng không được quên rằng tuy học phái đã tan rã, song triết học Hê-ghen vẫn chưa được khắc phục bằng sự phê phán. Stơ-rau-xơ và Bau-ơ, mỗi người đã tách lấy một trong những mặt của triết học Hê-ghen và đem ra để luận chiến chống lại nhau. Phoi-ơ-bắc đã đập tan hệ thống Hê-ghen và đơn giản đã gạt bỏ nó ra một bên. Song chỉ tuyên bố một triết học nào đó là sai lầm thì chưa có nghĩa là thắng được nó. Và một công trình vĩ đại như triết học của Hê-ghen, một công trình đã ảnh hưởng lớn tới sự phát triển trí tuệ của dân tộc thì không thể chỉ giản đơn không thèm biết tới nó mà gạt bỏ được nó. Cần phải "xóa bỏ" nó theo ý nghĩa riêng của nó, tức là theo ý nghĩa là phải tiêu diệt hình thức của nó bằng phê bình, nhưng cứu lấy nội dung mới mà nó đã đạt được. Dưới đây, chúng ta sẽ thấy nhiệm vụ đó đã được tiến hành như thế nào.

Song, lúc bấy giờ, cuộc cách mạng năm 1848 đã gạt bỏ một cách thẳng tay mọi triết học, cũng như Phoi-ơ-bắc đã gạt bỏ Hê-ghen vậy. Và vì thế, bản thân Phoi-ơ-bắc cũng bị đẩy lùi về phía sau.

II

Vấn đề cơ bản lớn của mọi triết học, đặc biệt là của triết học hiện đại, là vấn đề quan hệ giữa tư duy với tồn tại. Ngay từ thời hết sức xa xưa, khi con người hoàn toàn chưa biết gì về cấu tạo thân thể của họ và chưa biết giải thích những điều thấy trong giấc mơ[1)], họ đã đi đến chỗ quan niệm rằng tư duy và cảm giác của họ không phải là hoạt động của chính thân thể họ mà là hoạt động của một linh hồn đặc biệt nào đó cư trú trong thân thể và rời bỏ thân thể khi họ chết, - ngay từ thuở đó, họ đã phải suy nghĩ về quan hệ giữa linh hồn ấy với thế giới bên ngoài. Nếu như khi người ta chết, linh hồn tách khỏi thân thể và tiếp tục sống thì không có lý do gì mà lại gán cho linh hồn một cái chết đặc biệt nào nữa, nên vì thế mà nảy sinh ra quan niệm về sự bất tử của linh hồn, quan niệm này, trong giai đoạn phát triển đó, không hề có nghĩa là một sự an ủi mà lại là một định mệnh không thể cưỡng lại được, và đối với người Hy Lạp chẳng hạn, thì thường lại là một sự bất hạnh thật sự. Không phải nhu cầu về sự an ủi có tính chất tôn giáo, mà chính sự lúng túng - nảy sinh ra từ tình trạng hạn chế phổ biến của người ta lúc đó - không biết linh hồn biến đi đâu - một khi con người đã thừa

---

1) Mãi đến ngày nay, trong các dân mông muội và người dã man ở giai đoạn thấp, vẫn còn lưu hành quan niệm cho rằng những hình ảnh con người xuất hiện trong giấc mơ là những linh hồn đã tạm thời rời khỏi thân thể, cho nên con người thật phải chịu trách nhiệm về những hành vi của người đó trong mộng, những hành vi mà kẻ nằm mơ trông thấy. Đó là điều mà Tuốc-nơ đã nhận thấy năm 1884 ở những người In-đi-an ở Gu-a-na[321].

nhận sự tồn tại của linh hồn sau khi thân thể chết đi - đã dẫn tới sự tưởng tượng buồn tẻ về sự bất tử của cá nhân con người. Cũng bằng cách hoàn toàn giống như thế, sự nhân cách hóa các lực lượng tự nhiên đã làm nảy sinh ra những vị thần đầu tiên, những vị thần này, trong quá trình phát triển về sau của tôn giáo, ngày càng mang một hình dáng những sức mạnh siêu phàm, cho đến lúc, rút cuộc lại, do một quá trình trừu tượng hóa - tôi có thể nói là một quá trình chưng cất - hoàn toàn tự nhiên trong tiến trình phát triển của trí tuệ, trong đầu óc con người, từ đông đảo những vị thần có quyền lực ít nhiều bị hạn chế và hạn chế lẫn nhau, nảy sinh ra quan niệm về một vị thần độc tôn của các tôn giáo độc thần.

Do đó, vấn đề quan hệ giữa tư duy với tồn tại, giữa tinh thần với tự nhiên, một vấn đề tối cao của toàn bộ triết học, cũng hoàn toàn giống như bất cứ tôn giáo nào, đều có gốc rễ trong các quan niệm thiển cận và ngu dốt của thời kỳ mông muội. Song, vấn đề đó chỉ có thể được đặt ra một cách hoàn toàn gay gắt, cũng như chỉ có thể đạt được toàn bộ ý nghĩa của nó, khi loài người ở châu Âu đã bừng tỉnh sau giấc ngủ đông dài của thời Trung cổ Cơ Đốc giáo. Vấn đề quan hệ giữa tư duy với tồn tại, một vấn đề đã đóng một vai trò lớn lao trong triết học kinh viện thời trung cổ, vấn đề xem cái nào có trước, tinh thần hay tự nhiên? - vấn đề đó bất chấp giáo hội, lại mang một hình thức gay gắt: thế giới là do Chúa Trời sáng tạo ra, hay nó vẫn tồn tại từ trước đến nay?

Cách giải đáp vấn đề ấy đã chia các nhà triết học thành hai phe lớn. Những người quả quyết rằng tinh thần có trước tự nhiên, và, do đó, rút cục lại thừa nhận rằng thế giới được sáng tạo ra bằng cách nào đó, - ở các nhà triết học, chẳng hạn như ở Hê-ghen, sự sáng tạo đó lại thường rắm rối và vô lý hơn nhiều so với trong đạo Cơ Đốc - những người đó là thuộc phe chủ nghĩa duy tâm.

Còn những người cho rằng tự nhiên là cái có trước thì thuộc các học phái khác nhau của chủ nghĩa duy vật.

Lúc đầu, hai thuật ngữ chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật không có nghĩa nào khác thế cả, và ở đây chúng ta cũng không dùng những thuật ngữ đó theo nghĩa khác. Sau đây chúng ta sẽ thấy rằng nếu gán thêm cho chúng một ý nghĩa khác thì sẽ có sự lẫn lộn đến như thế nào.

Song vấn đề quan hệ giữa tư duy với tồn tại còn có một mặt khác: những suy nghĩ của chúng ta về thế giới xung quanh ta có quan hệ như thế nào với bản thân thế giới ấy? Tư duy của chúng ta có thể nhận thức được thế giới hiện thực không? Trong các quan niệm và các khái niệm của chúng ta về thế giới hiện thực, chúng ta có thể phản ánh được một hình ảnh đúng đắn của hiện thực không? Theo ngôn ngữ triết học, vấn đề đó được gọi là vấn đề tính đồng nhất giữa tư duy và tồn tại. Tuyệt đại đa số các nhà triết học trả lời vấn đề có một cách khẳng định. Chẳng hạn như ở Hê-ghen, sự khẳng định đó tự nó đã rõ ràng: trong thế giới hiện thực, cái mà chúng ta nhận thức được chính là nội dung mang tính chất ý thức, chính là những gì mà nhờ đó thế giới thành ra sự thực hiện dần dần ý niệm tuyệt đối, ý niệm tuyệt đối này đã tồn tại ở đâu đó, vĩnh viễn từ trước tới nay, độc lập đối với thế giới và có trước thế giới. Nhưng hoàn toàn rõ ràng là tư duy có thể nhận thức được một nội dung mà ngay từ trước đã là nội dung của tư tưởng. Cũng hoàn toàn hiển nhiên rằng điều cần phải chứng minh ở đây đã mặc nhiên nằm trong bản thân tiền đề rồi. Song, điều đó không hề ngăn trở Hê-ghen rút ra, từ sự chứng minh của ông về tính đồng nhất giữa tư duy và tồn tại, một kết luận khác là: triết học của ông là đúng đối với tư duy *của ông*, nên cũng là triết học duy nhất đúng, và vì có tính đồng nhất giữa tư duy và tồn tại, loài người phải lập tức chuyển triết học của ông từ lý luận vào trong thực tiễn và cải tạo toàn bộ thế giới theo những nguyên lý của Hê-ghen. Đó là

một ảo tưởng mà Hê-ghen cùng chia sẻ với hầu hết những nhà triết học khác.

Song còn có một loạt các nhà triết học khác không thừa nhận là có thể nhận thức được thế giới, hay ít nhất cũng không thể nhận thức được thế giới một cách đầy đủ. Trong số các nhà triết học hiện đại, phải kể Hi-um và Can-tơ là những người đã đóng một vai trò rất lớn trong sự phát triển của triết học. Những gì có tính chất quyết định nhằm bác bỏ quan điểm đó thì đã được Hê-ghen đưa ra, trong chừng mực quan điểm duy tâm chủ nghĩa cho phép; và những gì mà Phoi-ơ-bắc theo quan điểm duy vật đã thêm vào, thì có tính chất sắc sảo hơn là sâu sắc. Sự bác bỏ một cách hết sức đanh thép những sự vặn vẹo triết học ấy, cũng như tất cả những triết học khác, là thực tiễn, chính là thực nghiệm và công nghiệp. Nếu chúng có thể chứng minh được tính chính xác của quan điểm của chúng ta về một hiện tượng tự nhiên nào đó, bằng cách tự chúng ta làm ra hiện tượng ấy, bằng cách tạo ra nó từ những điều kiện của nó, và hơn nữa, còn bắt nó phải phục vụ mục đích của chúng ta, thì sẽ không còn có cái "vật tự nó" không thể nắm được của Can-tơ nữa. Những chất hóa học được tạo ra trong các cơ thể thực vật và động vật vẫn còn là những "vật tự nó" mãi cho đến khi hóa học hữu cơ bắt đầu chế ra các chất ấy, hết thứ này đến thứ khác, do đó mà "vật tự nó" trở thành vật cho ta, ví như chất mầu nhuộm của cây thiên thảo, là chất a-li-da-rin, hiện nay chúng ta không còn lấy ở rễ cây thiên thảo trồng ngoài đồng nữa mà lấy một cách giản đơn hơn và rẻ tiền hơn nhiều từ chất hắc ín của than đá. Thái dương hệ của Cô-péc-ních là một giả thuyết trong 300 năm ròng, một giả thuyết hết sức có thể đúng, song dù sao lúc đó cũng vẫn chỉ là một giả thuyết mà thôi. Nhưng khi Lơ-Vê-ri-ê dựa vào những số liệu của thái dương hệ ấy, không những đã tính được rằng nhất định phải có một hành tinh từ trước đến nay chưa biết đến, mà còn xác định được cả vị trí của hành tinh ấy trong bầu trời, và đến khi Ha-lơ quả nhiên phát hiện ra hành

tinh ấy[322], thì lúc đó thái dương hệ của Cô-péc-ních được chứng minh. Nhưng nếu như ở Đức phái Can-tơ mới đang cố gắng làm sống lại những quan điểm của Can-tơ, còn phái bất khả tri ở Anh làm sống lại những quan điểm của Hi-um ở Anh (những quan điểm đó chưa bao giờ mai một cả) thì về mặt khoa học, đó là bước thụt lùi, mặc dù người ta đã từ lâu bác bỏ những quan điểm ấy về mặt lý luận và thực tiễn; và về mặt thực tiễn, đó là sự lén lút thẹn thùng thừa nhận chủ nghĩa duy vật, đồng thời lại công khai phủ nhận nó.

Nhưng trong suốt thời kỳ từ Đê-các-tơ đến Hê-ghen và từ Hốp-xơ đến Phoi-ơ-bắc, đều thúc đẩy các nhà triết học tiến lên, hoàn toàn không phải chỉ là sức mạnh của tư duy thuần túy, như họ tưởng. Cái thật ra đã thúc đẩy họ tiến lên chủ yếu là bước tiến mạnh mẽ, ngày càng nhanh chóng và ngày càng mãnh liệt của khoa học tự nhiên và của công nghiệp, ở những người duy vật chủ nghĩa, điều đó đã biểu hiện ra như đập vào mắt người ta; nhưng ngay cả những hệ thống duy tâm chủ nghĩa cũng ngày càng chứa đầy một nội dung duy vật chủ nghĩa và ra sức điều hòa, theo quan điểm phiếm thần luận, sự đối lập giữa tinh thần và vật chất, đến nỗi rút cuộc lại, hệ thống của Hê-ghen, cả về phương pháp lẫn nội dung chỉ là một thứ chủ nghĩa duy vật lộn ngược đầu xuống dưới một cách duy tâm chủ nghĩa.

Bởi vậy, rất dễ hiểu là tại sao trong khi tìm hiểu đặc điểm của Phoi-ơ-bắc, Stác-cơ trước hết nghiên cứu lập trường của Phoi-ơ-bắc trong vấn đề cơ bản đó về quan hệ giữa tư duy với tồn tại. Sau lời mở đầu vắn tắt, - trong đó, tác giả trình bày quan điểm của các nhà triết học trước kia, đặc biệt là các nhà triết học từ Can-tơ trở đi, bằng một thứ ngôn ngữ triết học vụng về không cần thiết và trong đó, do tác giả giải thích một số đoạn trong tác phẩm của Hê-ghen một cách quá hình thức chủ nghĩa, nên Hê-ghen đã không được đánh giá thích đáng - là đến đoạn thuyết trình chi tiết tiến trình của bản thân "siêu hình học" của Phoi-ơ-bắc, đúng y như quá trình đó đã phản ánh trong một loạt

các tác phẩm tương ứng của nhà triết học ấy. Đoạn thuyết trình ấy viết cẩn thận và rành mạch, nhưng tiếc rằng đoạn ấy, cũng như toàn bộ cuốn sách của Stác-cơ chứa nặng hàng đống những thuật ngữ triết học mà việc dùng chúng không phải luôn luôn nhất thiết không thể tránh khỏi, vì tác giả đã không theo cách diễn đạt của một học phái duy nhất hoặc của chính Phoi-ơ-bắc, mà lại dùng thêm cả những từ ngữ của đủ các loại trào lưu tự xưng là triết học, hiện đang lan tràn.

Tiến trình của Phoi-ơ-bắc là tiến trình của một môn đồ của Hê-ghen - đành rằng, chẳng bao giờ là một môn đồ hoàn toàn chính thống - hướng tới chủ nghĩa duy vật. Tiến trình đó, đến một giai đoạn nhất định, nhất thiết phải dẫn tới sự đoạn tuyệt hoàn toàn với hệ thống duy tâm chủ nghĩa của vị tiền bối của ông. Cuối cùng, với một sức mạnh không gì cưỡng lại được, Phoi-ơ-bắc buộc phải đi đến chỗ thừa nhận rằng cái mà Hê-ghen đã nói tới: sự tồn tại của "ý niệm tuyệt đối" trước khi có thế giới, sự "tồn tại từ trước của những phạm trù lô-gích" trước khi có thế giới, không phải là cái gì khác, mà chỉ là tàn dư hư ảo của lòng tin vào một đấng sáng tạo siêu phàm; rằng thế giới vật chất, cảm thấy được bằng giác quan, thế giới mà bản thân chúng ta cũng thuộc vào đấy, là hiện thực duy nhất; rằng ý thức, cũng như tư duy của chúng ta, dù có vẻ siêu cảm giác như thế nào đi chăng nữa, cũng chỉ là sản vật của một khí quan vật chất, nhục thể, tức là bộ óc. Vật chất không phải là sản phẩm của tinh thần, mà chỉ có bản thân tinh thần mới là sản phẩm tối cao của vật chất. Đó dĩ nhiên là chủ nghĩa duy vật thuần túy. Nhưng đạt tới điểm đó rồi thì đột nhiên Phoi-ơ-bắc dừng lại. Ông không thể khắc phục được thành kiến triết học thông thường, tức là thành kiến không phải đối với thực chất của vấn đề, mà đối với từ "chủ nghĩa duy vật". Ông nói:

"Đối với tôi, chủ nghĩa duy vật là cơ sở của tòa kiến trúc: bản chất con người và tri thức con người: nhưng đối với tôi, nó không phải là chủ nghĩa duy vật theo nghĩa hẹp như đối với nhà sinh lý học, nhà tự nhiên học, chẳng hạn như đối với

Mô-lê-sốt, và không thể không là như thế đối với họ, xét theo quan điểm của họ, theo chuyên môn của họ, nghĩa là đối với tôi, chủ nghĩa duy vật không phải là bản thân tòa nhà. Đi lùi lại đằng sau, tôi hoàn toàn nhất trí với các nhà duy vật chủ nghĩa; nhưng tiến lên phía trước, tôi không nhất trí với họ"[323].

Ở đây, Phoi-ơ-bắc lẫn lộn chủ nghĩa duy vật, với tư cách là thế giới quan chung dựa trên một quan điểm nào đó về quan hệ giữa vật chất và tinh thần, với hình thức đặc thù của thế giới quan ấy trong một giai đoạn lịch sử nhất định, tức là vào thế kỷ XVIII. Hơn nữa, ông đã lẫn lộn chủ nghĩa duy vật với hình thức thô sơ, tầm thường, dưới đó, chủ nghĩa duy vật của thế kỷ XVIII đang tiếp tục tồn tại trong đầu óc các nhà tự nhiên học và các bác sĩ, và được các nhà thuyết giáo Buy-snơ, Phô-gtơ và Mô-lê-sốt truyền bá trong những năm 50. Nhưng giống như chủ nghĩa duy tâm, chủ nghĩa duy vật đã trải qua một loạt giai đoạn phát triển. Mỗi lần có một phát minh mang ý nghĩa thời đại ngay cả trong lĩnh vực khoa học lịch sử - tự nhiên thì chủ nghĩa duy vật lại không tránh khỏi thay đổi hình thức của nó; và từ khi bản thân lịch sử cũng được giải thích theo quan điểm duy vật chủ nghĩa thì ở đây, cũng mở ra một con đường phát triển mới.

Chủ nghĩa duy vật của thế kỷ trước thì chủ yếu là có tính chất máy móc, vì hồi bấy giờ, trong tất cả các khoa học tự nhiên, chỉ có cơ học và cụ thể là chỉ có cơ học các vật thể rắn (trong không trung và trên trái đất), nói tóm lại chỉ có cơ học trọng lượng là đã đạt tới một mức độ hoàn bị nào đó. Hóa học hãy còn ở trong hình thức ấu trĩ, theo thuyết Phlô-gi-xtôn. Sinh vật học cũng còn ở vào trình độ phôi thai: cơ thể của thực vật và động vật chỉ mới được nghiên cứu một cách rất thô sơ và được giải thích bằng những nguyên nhân thuần túy máy móc. Đối với các nhà duy vật chủ nghĩa hồi thế kỷ XVIII, con người là một cái máy, chẳng khác gì động vật đối với Đê-các-tơ. Việc chỉ ứng dụng tiêu chuẩn của cơ học cho các quá trình hóa học và hữu cơ, - trong những quá trình đó, chắc chắn là các quy luật cơ

học cũng tác động, nhưng đã bị các quy luật khác, cao hơn, đẩy lùi về phía sau, - tạo ra một tính hạn chế đặc thù, nhưng hồi đó không thể tránh khỏi, của chủ nghĩa duy vật cổ điển Pháp.

Tính hạn chế đặc thù thứ hai của chủ nghĩa duy vật ấy là ở chỗ nó không thể hiểu được thế giới là một quá trình, với tính cách là vật chất ở trong quá trình phát triển lịch sử liên tục. Điều đó phù hợp với trình độ của khoa học tự nhiên hồi ấy, và phù hợp với phương pháp siêu hình, nghĩa là phương pháp phản biện chứng của tư duy triết học, gắn liền với trình độ đó. Người ta cũng đã biết rằng giới tự nhiên ở vào một trạng thái vận động vĩnh viễn. Song theo quan niệm hồi ấy, sự vận động đó cũng đi theo một vòng tròn vĩnh cửu và như thế là không bao giờ tiến lên được, sự vận động đó bao giờ cũng dẫn tới những kết quả như nhau. Hồi ấy, quan niệm đó là không thể tránh khỏi. Thuyết của Can-tơ về sự hình thành của thái dương hệ chỉ vừa mới được nêu ra và vẫn chỉ được coi như một điều kỳ lạ đơn thuần. Lịch sử phát triển của quả đất, tức là địa chất học, vẫn hoàn toàn chưa được biết đến. Quan niệm cho rằng các sinh vật tự nhiên hiện nay là kết quả của một cuộc tiến hóa lâu dài từ giản đơn đến phức tạp, thì nói chung hồi ấy, chưa có thể xác lập một cách khoa học. Do đó, quan điểm phi lịch sử về giới tự nhiên là không thể tránh khỏi. Người ta lại càng không thể trách các nhà triết học hồi thế kỷ XVIII về điều đó, vì ngay cả Hê-ghen cũng có. Theo Hê-ghen, giới tự nhiên, với tư cách là một "sự tha hóa" đơn thuần của ý niệm, không có một chút khả năng phát triển nào trong thời gian, mà chỉ có thể bành trướng tính muôn vẻ của nó trong không gian, cho nên giới tự nhiên phô bày tất cả những giai đoạn phát triển của nó ra cùng một lúc, giai đoạn này bên giai đoạn kia và nó buộc phải vĩnh viễn lặp đi lặp lại cùng những quá trình như nhau. Và chính điều vô nghĩa đó về một sự phát triển trong không gian, nhưng lại ở ngoài thời gian - không gian là điều kiện cơ bản của mọi sự phát triển - là điều mà Hê-ghen đã đem gán cho giới tự nhiên đúng ngay vào lúc mà địa chất

học, bào thai học, sinh lý học thực vật và động vật, và hóa học hữu cơ đều đã phát triển, và đúng vào lúc mà trên cơ sở những khoa học mới đó, ở khắp nơi, đều thấy xuất hiện những dự đoán thiên tài đi trước học thuyết về phát triển sau này (thí dụ như ở Gơ-tơ và La-mác). Nhưng hệ thống đòi hỏi như thế, và để làm vừa lòng hệ thống thì phương pháp buộc phải không trung thành với bản thân.

Quan điểm phi lịch sử đó cũng thịnh thành trong lĩnh vực lịch sử. Ở đây, cuộc đấu tranh chống lại những tàn tích của thời Trung cổ đã hạn chế tầm nhìn. Thời Trung cổ bị đơn thuần coi là một sự gián đoạn của lịch sử do một nghìn năm của thời đại dã man phổ biến gây ra. Những tiến bộ lớn của thời Trung cổ - như sự bành trướng lĩnh vực văn hóa của châu Âu, việc những dân tộc lớn, có sức sống, hình thành bên cạnh nhau tại đó, và sau cùng là những tiến bộ lớn về kỹ thuật của thế kỷ XIV và XV - tất cả những cái đó chẳng được một ai lưu ý tới. Do đó, không thể có quan điểm đúng về mối liên hệ lịch sử lớn, và nhiều lắm thì lịch sử cũng chỉ được coi là một bộ sưu tập những thí dụ và những minh họa để các nhà triết học sử dụng mà thôi.

Những kẻ tầm thường, tức là những kẻ, trong những năm 50 ở Đức, tự đảm nhận vai những kẻ bán rong chủ nghĩa duy vật, không sao vượt qua được ranh giới những học thuyết của các bậc thầy của họ. Tất cả những tiến bộ mới mà khoa học tự nhiên đạt được từ đó, chỉ là những lý lẽ mới để họ phủ nhận sự tồn tại của một đấng tạo hóa. Thật vậy, công việc của họ hoàn toàn không phải là tiếp tục phát triển lý luận. Chủ nghĩa duy tâm đã kiệt sức và đã bị cuộc Cách mạng 1848 đánh tử thương, nhưng nó lấy làm thỏa mãn thấy rằng chủ nghĩa duy vật đã tạm thời rơi xuống thấp hơn. Phoi-ơ-bắc hoàn toàn có lý khi không chịu trách nhiệm về chủ nghĩa duy vật ấy; nhưng ông không có quyền lẫn lộn học thuyết của bọn thuyết giáo lưu động với chủ nghĩa duy vật nói chung.

Tuy nhiên, ở đây, cần chỉ ra hai điều. Một là trong thời Phoi-ơ-bắc, khoa học tự nhiên còn đang ở vào giữa quá trình lên men mãnh liệt, quá trình này chỉ trong mười lăm năm gần đây mới đạt đến chỗ hoàn bị tương đối và sáng rõ; người ta đã có được một khối lượng chưa từng có những tài liệu khoa học mới, nhưng chỉ mãi gần đây, mới có khả năng xác lập được mối liên hệ, và do đó, trật tự trong cái mớ hỗn độn những phát minh chồng chất lên nhau. Đành rằng Phoi-ơ-bắc đã sống trong thời kỳ có ba phát minh quyết định: sự phát hiện ra tế bào, thuyết chuyển hóa năng lượng và thuyết tiến hóa mang tên Đác-uyn. Song, làm thế nào mà nhà triết học sống cô quạnh ở nông thôn lại có thể theo dõi những tiến bộ khoa học một cách đầy đủ để có thể đánh giá đúng những phát minh mà ngay cả bản thân những nhà khoa học tự nhiên lúc đó cũng phần còn không thừa nhận, phần còn chưa biết sử dụng một cách đầy đủ? Đó là lỗi tại những điều kiện thảm hại ở Đức hồi đó, những điều kiện đã khiến cho những ghế giáo sư triết học đều do bọn chiết trung chủ nghĩa chuyên giết rệp chiếm đoạt hết, còn Phoi-ơ-bắc, người vượt tất cả những bọn đó một trời một vực, lại buộc phải nông dân hóa và rầu rĩ trong một làng nhỏ. Nếu như Phoi-ơ-bắc vẫn không tiếp thu được quan điểm lịch sử về tự nhiên, từ nay trở thành có thể có được và trút bỏ được tất cả cái gì là phiến diện trong chủ nghĩa duy vật Pháp, thì đó không phải là lỗi tại ông.

Hai là, Phoi-ơ-bắc đã hoàn toàn đúng, khi ông nói rằng chủ nghĩa duy vật thuần túy khoa học tự nhiên là "cơ sở của tòa kiến trúc tri thức con người, nhưng không phải là bản thân tòa kiến trúc đó". Vì chúng ta không những chỉ sống trong giới tự nhiên, mà còn sống trong xã hội loài người, mà xã hội loài người thì cũng có lịch sử phát triển của nó và khoa học của nó, không kém gì tự nhiên. Do đó, vấn đề là làm cho khoa học xã hội, nghĩa là toàn bộ những khoa học được gọi là khoa học lịch sử và triết học, phù hợp với cơ sở duy vật chủ nghĩa và xây dựng lại khoa học xã hội phù hợp với cơ sở đó. Song, Phoi-ơ-bắc không có điều

kiện làm việc đó. Ở đây, mặc dù có "cơ sở", ông vẫn bị ràng buộc bởi những sợi dây duy tâm chủ nghĩa cũ, và chính ông đã thừa nhận như vậy khi ông nói rằng: "Đi lùi lại đằng sau, tôi hoàn toàn nhất trí với các nhà duy vật chủ nghĩa, nhưng khi tiến lên phía trước, tôi không nhất trí với họ". Nhưng ở đây, trong lĩnh vực xã hội, người không "tiến lên" được và không vượt quá quan điểm của mình hồi 1840 hay 1844 thì chính là Phoi-ơ-bắc, và điều đó chủ yếu cũng lại là do cuộc đời cô đơn của ông đã buộc ông, - một người cần có sự giao tiếp với xã hội hơn bất cứ nhà triết học nào khác, - phải nặn từ bộ óc cô đơn của mình ra những tư tưởng, chứ không phải là sáng tạo ra những tư tưởng trong cuộc gặp gỡ hữu nghị hoặc thù địch với những người ngang tài ông. Trên lĩnh vực đó, ông vẫn còn duy tâm đến mức độ nào, điều đó chúng ta sẽ xét tỉ mỉ sau.

Ở đây, chúng ta cần lưu ý thêm rằng Stác-cơ tìm chủ nghĩa duy tâm của Phoi-ơ-bắc không đúng chỗ.

"Phoi-ơ-bắc là người duy lâm, ông tin vào sự tiến bộ của nhân loại" (tr.19). "Cơ sở nền móng của tất cả, cũng vẫn là chủ nghĩa duy tâm. Đối với chúng ta, chủ nghĩa hiện thực không phải là cái gì khác hơn là cái bảo vệ chúng ta khỏi lầm lạc trong lúc chúng la theo đuổi những xu hướng lý tưởng của chúng ta. Lòng trắc ẩn, tình yêu và nhiệt tình đối với chân lý và chính nghĩa, há chẳng phải là những lực lượng lý tưởng hay sao?" (tr.VIII.)

Trước hết, ở đây, chủ nghĩa duy tâm chẳng qua chỉ là sự theo đuổi những mục đích lý tưởng. Nhưng những mục đích dó, nhiều lắm, cũng chỉ liên quan một cách tất nhiên tới chủ nghĩa duy tâm của Can-tơ và với "mệnh lệnh tuyệt đối" của Can-tơ thôi; song, ngay cả Can-tơ cũng gọi triết học của mình là "chủ nghĩa duy tâm tiên nghiệm", và gọi như thế quyết không phải vì triết học ấy cũng bàn đến cả những lý tưởng đạo đức, mà là vì những lý do hoàn toàn khác mà Stác-cơ không thể không biết đến. Sự mê tín cho rằng chủ nghĩa duy tâm triết học xoay chung quanh lòng tin vào những lý tưởng đạo đức, nghĩa là những lý tưởng

xã hội, nảy sinh ra ở ngoài triết học, ở những người phi-li-xtanh Đức là những người đã học thuộc lòng, trong các bài thơ của Si-lơ, một số đoạn về tri thức triết học cần thiết cho họ. Không ai phê phán gay gắt cái "mệnh lệnh tuyệt đối" bất lực của Can-tơ (bất lực vì nó đòi hỏi cái không thể có được, và do đó, không bao giờ đi đến một cái gì hiện thực), không ai chế giễu một cách tàn nhẫn nhiệt tình phi-li-xtanh của Si-lơ đối với những lý tưởng không thể thực hiện được (xem, chẳng hạn, cuốn "Hiện tượng học")[324], hơn chính Hê-ghen, nhà duy tâm chủ nghĩa trọn vẹn.

Hai là, không thể tránh được là tất cả cái gì thúc đẩy con người hoạt động đều phải thông qua đầu óc con người, cả ăn uống cũng vậy, ăn uống cũng bắt đầu bằng cảm giác đói khát, do bộ óc cảm thấy, và kết thúc bằng cảm giác no cũng do bộ óc cảm thấy. Tác động của thế giới bên ngoài vào con người biểu hiện trong đầu óc con người, phản ánh vào đấy dưới hình thức cảm giác, tư tưởng, động cơ, biểu hiện ý chí, nói tóm lại, biểu hiện dưới hình thức những "xu hướng lý tưởng", và dưới hình thức ấy trở thành những "sức mạnh lý tưởng". Nếu một người chỉ vì tuân theo các "xu hướng lý tưởng" và để cho "sức mạnh lý tưởng" ảnh hưởng đến mình - nếu điều đó cũng đủ để biến người đó thành một nhà duy tâm chủ nghĩa thì bất cứ người nào phát triển ít nhiều bình thường cũng đều là nhà duy tâm chủ nghĩa bẩm sinh, và như thế thì làm thế nào mà có được những nhà duy vật chủ nghĩa nữa?

Ba là, niềm tin rằng loài người, ít ra là trong giai đoạn hiện tại, đang vận động, nói chung và xét toàn bộ, theo hướng tiến lên, là một niềm tin hoàn toàn không liên quan gì đến sự đối lập giữa chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm. Những nhà duy vật chủ nghĩa Pháp có niềm tin ấy ở một mức độ gần như cuồng tín, không kém gì những nhà thần luận[325] Vôn-te và Rút-xô, và họ thường chịu những hy sinh cá nhân hết sức lớn lao cho niềm tin đó. Nếu như có một kẻ nào hiến cả đời mình cho "nhiệt tình đối với chân lý và chính nghĩa" - câu này nói

theo nghĩa tốt - thì người đó là Đi-đơ-rô chẳng hạn. Nếu Stác-cơ tuyên bố rằng tất cả những cái đó đều là chủ nghĩa duy tâm thì điều đó chỉ chứng tỏ rằng ở đây, từ chủ nghĩa duy vật, cũng như toàn bộ sự đối lập giữa hai xu hướng, đã mất hết mọi ý nghĩa đối với ông ta.

Sự thực là ở đây, Stác-cơ đã nhượng bộ - tuy có thể là nhượng bộ một cách không có ý thức, - một cách không thể tha thứ được trước thành kiến phi-li-xtanh đối với từ chủ nghĩa duy vật, một thành kiến bắt nguồn từ sự vu khống kéo dài nhiều năm của bọn thầy tu. Người phi-li-xtanh hiểu chủ nghĩa duy vật là sự phàm ăn, sự say rượu, khoái lạc, cuộc sống xa hoa, tính kiêu ngạo, sự hám tiền, tính hà tiện, tham lam, chạy theo lợi nhuận và sự lừa lọc ở sở giao dịch, nói tóm lại là tất cả những thói xấu bẩn thỉu mà chính bản thân anh ta lặng lẽ ham mê. Còn chủ nghĩa duy tâm thì anh ta hiểu là niềm tin vào đức hạnh, vào tình thương yêu nhân loại và nói chung là niềm tin vào một "thế giới tốt đẹp hơn" mà anh ta đem khoe khoang trước những người khác, nhưng bản thân anh ta chỉ tin vào những điều đó chừng nào mà anh ta phải trải qua cơn đau đầu vì men say hay phá sản, kết quả tất nhiên của những điều thái quá "duy vật chủ nghĩa" thường ngày của anh ta. Đồng thời, anh ta hát bài ca ưa thích của anh ta: Con người là gì - Nửa thú vật, nửa thiên thần!

Ngoài cái đó ra, Stác-cơ đã cố gắng bảo vệ Phoi-ơ-bắc chống lại những cuộc tấn công và những học thuyết của bọn phó giáo sư hiện đang lên tiếng om sòm ở Đức dưới danh nghĩa những nhà triết học, Điều đó hẳn là quan trọng đối với những người nào quan tâm đến đám con cháu thoái hóa ấy của nền triết học cổ điển Đức; đối với bản thân Stác-cơ, điều đó hình như cũng có thể tỏ ra cần thiết. Nhưng chúng tôi sẽ không làm phiền độc giả.

III

Chủ nghĩa duy tâm thực sự của Phoi-ơ-bắc lộ rõ ra khi chúng ta nghiên cứu tới triết học tôn giáo và đạo đức học của ông. Phoi-ơ-bắc hoàn toàn không muốn xóa bỏ tôn giáo; ông muốn hoàn thiện tôn giáo. Bản thân triết học cũng phải hòa vào tôn giáo.

"Các thời đại của loài người chỉ khác nhau bởi những thay đổi về phương diện tôn giáo. Chỉ có những cuộc vận động lịch sử đi thẳng vào trái tim con người mới là những cuộc vận động đạt tới nền tảng của mình. Trái tim không phải là hình thức của tôn giáo, vì vậy không thể nói rằng tôn giáo cũng phải ở trong trái tim; trái tim là bản chất của tôn giáo"[326] (do Stác-cơ trích dẫn, tr.168).

Theo học thuyết của Phoi-ơ-bắc, tôn giáo là mối quan hệ thương yêu giữa người với người; mối quan hệ này, cho đến nay, vẫn đi tìm chân lý của nó ở sự phản ánh huyền ảo của hiện thực - ở sự trung gian của một ông thần hay nhiều ông thần, tức là những hình ảnh huyền ảo của các thuộc tính của con người - nhưng ngày nay đã tìm thấy chân lý ấy, một cách trực tiếp không cần có trung gian, trong tình thương yêu giữa "Tôi" và "Anh". Và chính vì thế mà theo Phoi-ơ-bắc thì cuối cùng tình yêu nam nữ là một trong những hình thức cao nhất, nếu không phải là hình thức cao nhất, của việc thực hành tôn giáo mới của ông.

Nhưng những quan hệ tình cảm giữa người và người, nhất là giữa nam và nữ, đã có ngay từ khi có con người. Đặc biệt là tình yêu nam nữ đã phát triển suốt trong tám thế kỷ gần đây và đã giành được một vị trí làm cho nó trở thành một cái trục mà toàn bộ nền thi ca bắt buộc phải xoay xung quanh nó. Những

tôn giáo tích cực hiện hành chỉ đóng khung trong việc ban sự tôn phong tối cao cho quy định của nhà nước về tình yêu nam nữ, tức là cho luật hôn nhân. Những tôn giáo ấy, ngày mai đây, có thể biến đi hết mà việc thực hành tình yêu và tình bạn cũng vẫn sẽ không biến đổi chút nào. Ở Pháp, trong khoảng thời gian từ 1793 đến 1798, chính đạo Cơ Đốc thực ra cũng đã biến mất đến nỗi bản thân Na-pô-lê-ông cũng không thể du nhập nó trở lại mà không gặp khó khăn và phản kháng; và trong khoảng thời gian đó, không thấy xuất hiện yêu cầu đòi có sự thay thế bằng một cái gì đó đại loại như tôn giáo mới của Phoi-ơ-bắc cả.

Ở đây, chủ nghĩa duy tâm của Phoi-ơ-bắc là ở chỗ ông xét các mối quan hệ giữa người và người, dựa trên cảm tình đối với nhau, như tình yêu nam nữ, tình bạn, lòng thương xót, tinh thần tự hy sinh v.v., không đơn giản theo đúng ý nghĩa mà bản thân chúng có, không liên quan đến hồi ức về một tôn giáo đặc biệt mà chính Phoi-ơ-bắc cũng cho là đã thuộc về dĩ vãng; nhưng trái lại, Phoi-ơ-bắc cho rằng những quan hệ ấy chỉ có giá trị đầy đủ, khi người ta đem lại cho chúng một sự tôn phong tối cao bằng cái tên là tôn giáo. Đối với ông, điều chủ yếu không phải ở chỗ những quan hệ thuần túy giữa người với người tồn tại, mà là ở chỗ những quan hệ ấy phải được coi là một thứ tôn giáo mới, chân chính. Ông đồng ý thừa nhận những quan hệ ấy có giá trị đầy đủ khi người ta đóng vào nó một con dấu tôn giáo. Từ tôn giáo là bắt nguồn từ từ religare[1*] mà ra, và lúc đầu có nghĩa là liên hệ. Do đó, mọi liên hệ giữa hai người đều là một tôn giáo. Chính những thủ thuật từ nguyên như vậy là phương kế cuối cùng của triết học duy tâm chủ nghĩa. Danh từ không được hiểu theo nghĩa mà nó có được trong quá trình phát triển lịch sử của việc sử dụng nó trong thực tế, mà lại được hiểu theo nghĩa mà nó phải có theo nguồn gốc của nó. Như thế là người ta đã nâng tình yêu nam nữ và quan hệ nam nữ lên ngang hàng một "tôn giáo"

1[*] - liên hệ

để cho từ tôn giáo, quý giá đối với ký ức duy tâm chủ nghĩa, không biến khỏi ngôn ngữ. Trong những năm 40, các nhà cải lương chủ nghĩa ở Pa-ri theo xu hướng Lu-i Blăng cũng đã từng phát biểu đúng như vậy, họ cho rằng một người không có tôn giáo thì cũng như một con quái vật và nói với chúng ta rằng: Donc, l'athéisme, c'est votre religion![1*]. Nếu Phoi-ơ-bắc muốn xây dựng một tôn giáo chân chính trên cơ sở một quan điểm căn bản là duy vật chủ nghĩa về tự nhiên thì như vậy, chẳng khác gì quan niệm hóa học hiện đại là giả kim thuật chân chính. Nếu tôn giáo có thể tồn tại không cần đến Thượng đế của nó thì giả kim thuật cũng không cần đến viên đá triết học của nó. Vả lại, giữa thuật giả kim và tôn giáo còn có một mối liên hệ rất chặt chẽ. Viên đá triết học có nhiều đặc tính gần như thần thánh, và các nhà giả kim ở Hy Lạp và Ai Cập, trong hai thế kỷ đầu thuộc kỷ nguyên của chúng ta, cũng đã góp một phần nào đó vào việc xây dựng học thuyết Cơ Đốc giáo, như những tài liệu do Cốp-pơ và Bét-tlô dẫn ra, đã chứng minh.

Lời khẳng định của Phoi-ơ-bắc cho rằng "các thời đại của loài người chỉ khác nhau bởi những thay đổi về phương diện tôn giáo" là hoàn toàn sai. Chỉ có thể nói đến những bước ngoặt lịch sử lớn có *kèm theo* những sự thay đổi về tôn giáo, khi nói đến ba tôn giáo lớn trên thế giới đã tồn tại cho đến ngày nay: đạo Phật, đạo Cơ Đốc, đạo Hồi. Những tôn giáo cũ, nảy sinh một cách tự nhiên trong các bộ lạc và các dân tộc không hề có tính chất tuyên truyền và mất hết sức đề kháng một khi nền độc lập của các bộ lạc và của các dân tộc đó bị phá vỡ; ở người Giéc-manh thì chỉ một sự tiếp xúc đơn giản với đế chế thế giới La Mã đang tan rã và với đạo Cơ Đốc toàn thế giới mà đế chế La Mã vừa mới thừa nhận và phù hợp với tình trạng kinh tế, chính trị và tinh thần của nó, cũng đã đủ để đưa đến tình trạng đó. Chỉ có với các tôn giáo toàn thế giới xuất hiện một cách ít nhiều nhân

1* - Vậy thì chủ nghĩa vô thần, đó là tôn giáo của các anh!

tạo ấy và nhất là với đạo Cơ Đốc và đạo Hồi thì chúng ta mới nhận thấy rằng những phong trào lịch sử phổ biến nhất đều mang dấu ấn tôn giáo. Nhưng ngay cả trong lĩnh vực đạo Cơ Đốc, dấu ấn tôn giáo ấy, đối với các cuộc cách mạng có ý nghĩa thế giới, thật ra cũng chỉ giới hạn ở các giai đoạn đầu của cuộc đấu tranh giải phóng của giai cấp tư sản, suốt từ thế kỷ XIII đến thế kỷ XVII. Và ta không thể giải thích điều đó bằng trái tim con người và nhu cầu tôn giáo của con người như Phoi-ơ-bắc tưởng, mà phải giải thích bằng toàn bộ lịch sử trước đây của thời Trung cổ, thời mà người ta không thấy có hình thức tư tưởng nào khác ngoài tôn giáo và thần học. Song đến thế kỷ XVIII, khi giai cấp tư sản đã khá mạnh để lập nên một hệ tư tưởng riêng của nó, phù hợp với quan điểm giai cấp của nó, thì lúc đó, nó làm cuộc cách mạng vĩ đại và triệt để của nó, cuộc Cách mạng Pháp, mà chỉ dựa hoàn toàn vào những tư tưởng pháp luật và chính trị, và chỉ quan tâm đến tôn giáo trong chừng mực tôn giáo cản đường nó. Nhưng nó không nghĩ đến việc thay tôn giáo cũ bằng tôn giáo mới: ai nấy đều biết là Rô-be-xpi-e đã thất bại trong việc đó như thế nào.

Khả năng có được những tình cảm thuần túy con người trong quan hệ với đồng loại của chúng ta vốn đã là quá thảm hại bởi cái xã hội được xây dựng trên sự đối kháng giai cấp và sự thống trị giai cấp, xã hội trong đó chúng ta buộc phải sống nên chúng ta không có chút lý do nào để làm cho khả năng đó càng trở nên thảm hại thêm nữa, bằng cách nâng những tình cảm ấy lên thành một tôn giáo. Và cũng vậy, sự hiểu biết của chúng ta về các cuộc đấu tranh giai cấp lịch sử vĩ đại đã bị lối viết sử thông dụng - nhất là ở Đức - làm cho tối mò khá đủ rồi, nên chúng ta không cần làm cho sự hiểu biết đó trở thành hoàn toàn không thể có được bằng cách biến lịch sử các cuộc đấu tranh đó thành một bộ phận phụ thuộc giản đơn của lịch sử giáo hội. Ngay ở đây, rõ ràng là ngày nay chúng ta đã bỏ xa Phoi-ơ-bắc biết bao rồi. Những "đoạn hay nhất" của ông ca tụng tôn giáo mới của

ông về tình yêu, ngày nay đã trở thành hoàn toàn không thể đọc được nữa.

Tôn giáo duy nhất mà Phoi-ơ-bắc nghiên cứu nghiêm túc là đạo Cơ Đốc, tôn giáo toàn thế giới của phương Tây và được xây dựng trên chủ nghĩa độc thần. Ông chứng minh rằng Chúa của đạo Cơ Đốc chỉ là sự phản chiếu hư ảo con người. Song, bản thân ông Chúa đó lại là sản phẩm của một quá trình trừu tượng hóa lâu dài, là tinh hoa của nhiều ông thần của các bộ lạc và các dân tộc trước kia. Và do đó, con người mà Chúa chỉ là một hình ảnh, cũng không phải là con người hiện thực mà là tinh hoa của một số lớn những con người hiện thực, là con người trừu tượng, vậy cũng lại chỉ là một hình ảnh trong quan niệm. Và cũng Phoi-ơ-bắc, người mà trên mỗi một trang sách của mình đều tuyên truyền khoái lạc nhục dục và kêu gọi đi sâu vào cái cụ thể, vào hiện thực, thì nay lại trở thành hoàn toàn trừu tượng khi ông bắt đầu nói đến không chỉ những quan hệ tính giao, mà cả những quan hệ khác giữa người với người.

Trong những quan hệ ấy, Phoi-ơ-bắc chỉ thấy có một mặt: đạo đức. Và ở đây, chúng ta lại một lần nữa ngạc nhiên về sự nghèo nàn quá đỗi của Phoi-ơ-bắc so với Hê-ghen. Đạo đức học của Hê-ghen, hay học thuyết về đạo đức, là triết học pháp quyền và gồm có: 1) pháp quyền trừu tượng; 2) luân lý; 3) đạo đức. Đạo đức này lại bao gồm: gia đình, xã hội công dân, nhà nước. Ở đây, hình thức là duy tâm chủ nghĩa bao nhiêu thì nội dung lại là hiện thực bấy nhiêu. Toàn bộ lĩnh vực pháp quyền, kinh tế, chính trị đều được bao gồm trong nội dung đó, bên cạnh đạo đức. Song, với Phoi-ơ-bắc thì ngược hẳn lại. Về hình thức, ông là một người hiện thực chủ nghĩa, ông lấy con người làm xuất phát điểm; song ông hoàn toàn không nói đến thế giới trong đó con người ấy sống, vì vậy con người mà ông nói, luôn luôn là con người trừu tượng vẫn chiếm cứ lĩnh vực triết học về tôn giáo. Chính là vì con người đó không ra đời từ bụng mẹ, mà lại sinh ra từ ông thần của các tôn giáo độc thần, như con bướm bay ra từ cái kén, bởi thế

con người đó cũng không sống trong một thế giới hiện thực, một thế giới phát triển trong lịch sử và xác định về mặt lịch sử; đúng là người đó có quan hệ với những người khác, song, mỗi một người trong số những người khác đó cũng đều là trừu tượng như bản thân người đó mà thôi. Trong triết học tôn giáo, dù sao chúng ta cũng còn thấy đàn ông và đàn bà, nhưng trong đạo đức học, sự phân biệt đó lại biến mất. Đành rằng đôi khi Phoi-ơ-bắc cũng có những câu như:

"Trong một cung điện, người ta suy nghĩ khác trong một túp lều tranh"[327] - "Nếu như vì đói, vì nghèo, mà trong cơ thể anh ta không có chất dinh dưỡng, thì trong đầu óc anh, trong tình cảm anh và trong trái tim anh cũng không có chất nuôi đạo đức"[328] - "Chính trị phải trở thành tôn giáo của chúng ta"[329] v.v..

Song, Phoi-ơ-bắc hoàn toàn không biết dùng những câu nói đó để làm gì; những câu nói ấy vẫn chỉ là những câu nói suông, và bản thân Stác-cơ cũng phải thú nhận rằng đối với Phoi-ơ-bắc, chính trị là một lĩnh vực không với tới được, còn

"Khoa học về xã hội, tức xã hội học, là một terra incognita[1*]"[330] đối với ông".

Ngoài ra, Phoi-ơ-bắc cũng nông cạn so với Hê-ghen, khi bàn về sự đối lập giữa cái thiện và cái ác. Hê-ghen nhận xét:

"Một số người tưởng nêu ra được một điều vĩ đại khi nói: con người xét về bản chất là thiện, song người ta quên rằng người ta còn nêu ra được một điều còn vĩ đại hơn nếu nói: con người xét về bản chất là ác"[331].

Theo Hê-ghen, ác là hình thức, dưới có động lực của sự phát triển lịch sử tự biểu hiện ra. Câu đó có hai nghĩa: một mặt, mỗi bước tiến mới sẽ tất yếu biểu hiện ra như là một sự xúc phạm tới cái thiêng liêng, là một sự nổi loạn chống lại trạng thái cũ, đang suy đồi nhưng được tập quán thần thánh hóa, và mặt khác, từ khi đối lập giữa các giai cấp xã hội xuất hiện thì chính

---

1* - miền đất chưa biết tới

những dục vọng xấu xa của con người, - lòng tham lam và sự thèm muốn quyền lực - đã trở thành cái đòn bẩy cho sự phát triển lịch sử. Điều đó, lịch sử của chế độ phong kiến và của giai cấp tư sản, chẳng hạn, là bằng chứng liên tục. Song, Phoi-ơ-bắc chưa hề nghĩ đến nghiên cứu vai trò lịch sử của điều ác về mặt đạo đức. Đối với ông, lịch sử, nói chung, là một lĩnh vực không được dễ chịu lắm và đáng ngại. Thậm chí câu châm ngôn sau đây của ông:

"Khi con người mới vừa sinh ra từ giới tự nhiên, chỉ là một sinh vật tự nhiên đơn thuần chứ không phải là người. Con người là sản phẩm của con người, của văn hóa, và của lịch sử"[332],

ở ông, thậm chí câu đó cũng hoàn toàn không đưa đến kết quả gì cả.

Vì thế, những điều mà Phoi-ơ-bắc nói với chúng ta về đạo đức chỉ có thể là hết sức nghèo nàn. Lòng mong muốn hạnh phúc là bẩm sinh ở con người, do đó, nó phải là cơ sở của mọi đạo đức. Song, lòng mong muốn hạnh phúc phải chịu hai sự uốn nắn. Thứ nhất, của những hậu quả tự nhiên của hành vi của chúng ta: sau trác táng thì đến chán chường, sau thói quen chơi bời quá độ thì đến bệnh tật. Thứ hai, của những hậu quả xã hội của những hành vi đó: nếu như chúng ta không tôn trọng lòng mong muốn hạnh phúc đó của những người khác thì những người đó sẽ phản kháng lại và phá hoại lòng mong muốn hạnh phúc của chúng ta. Do đó, nếu như chúng ta muốn thỏa mãn lòng mong muốn hạnh phúc của chúng ta, chúng ta phải biết đánh giá đúng những hậu quả của hành vi của chúng ta, và ngoài ra, chúng ta phải tôn trọng những người khác cũng có quyền bình đẳng với chúng ta trong việc mong muốn hạnh phúc. Do đó, sự tự hạn chế một cách hợp lý bản thân, và tình yêu - lại tình yêu! - trong quan hệ với những người khác, là những quy tắc cơ bản của đạo đức của Phoi-ơ-bắc, mà từ đó rút ra những quy tắc khác. Những

lời trình bày hết sức tài tình của Phoi-ơ-bắc, cũng như những lời khen hết sức mạnh mẽ của Stác-cơ không thể che đậy được sự nghèo nàn và sự trống rỗng của mấy câu nói trên.

Nếu như con người chỉ chăm lo đến bản thân mình thì lòng mong muốn hạnh phúc của họ chỉ được thỏa mãn trong những trường hợp rất hãn hữu và hoàn toàn không có lợi cho họ hay cho người khác. Con người cần phải giao lưu với thế giới bên ngoài, phải có những phương tiện để thỏa mãn yêu cầu của mình: nghĩa là cần phải có thức ăn, một người thuộc giới tính khác mình, sách vở, giải trí, tranh luận, hoạt động, vật dụng và đối tượng lao động. Một trong hai điều: hoặc là đạo đức học của Phoi-ơ-bắc giả định rằng những phương tiện và những vật để thỏa mãn yêu cầu đó thì hiển nhiên mọi người đều có, hoặc là nó chỉ mang lại cho con người nhiều lời dạy bảo tốt nhưng không áp dụng được; và như vậy thì đạo đức học đó không đáng giá một xu đối với những người thiếu những phương tiện nói trên. Và đó là điều mà chính Phoi-ơ-bắc cũng đã giải thích bằng lời lẽ thẳng thắn:

"Trong một cung điện người ta suy nghĩ khác trong một túp lều tranh. Nếu như vì đói, vì nghèo, mà trong cơ thể anh không có chất dinh dưỡng, thì trong đầu óc anh, trong tình cảm của anh và trong trái tim anh cũng không có chất nuôi đạo đức".

Tình hình có gì tốt hơn trong lĩnh vực quyền bình đẳng của tất cả những người khác về hạnh phúc? Phoi-ơ-bắc coi yêu sách đó là có tính bắt buộc tuyệt đối trong mọi thời đại và trong mọi hoàn cảnh. Song, quyền đó được mọi người thừa nhận từ bao giờ? Trong thời cổ, giữa nô lệ và chủ nô, trong thời Trung cổ, giữa nông nô và bá tước, có bao giờ vấn đề bình đẳng về hạnh phúc được đặt ra chăng? Há chẳng phải là lòng mong muốn hạnh phúc của các giai cấp bị áp bức bao giờ cũng bị hy sinh một cách tàn nhẫn và "chính đáng" vì lòng mong muốn hạnh phúc của giai cấp thống trị đó sao? Phải, trước kia như thế là vô đạo đức, nhưng ngày nay, quyền bình đẳng ấy đã được thừa nhận rồi. - Được thừa nhận trên lời nói, từ khi giai cấp tư sản, trong cuộc đấu

tranh chống chế độ phong kiến và để phát triển nền sản xuất tư bản chủ nghĩa, buộc phải thủ tiêu hết mọi đặc quyền đẳng cấp, tức đặc quyền cá nhân, và trước hết là buộc phải thi hành quyền bình đẳng của cá nhân trong lĩnh vực tư pháp và sau đó dần dần cả trong lĩnh vực công pháp nữa. Nhưng lòng mong muốn hạnh phúc chỉ cần một phần hết sức nhỏ đến những quyền tinh thần, mà lại cần một phần hết sức lớn đến những tư liệu vật chất. Thế nhưng sản xuất tư bản chủ nghĩa chú ý làm sao cho tuyệt đại đa số người có quyền bình đẳng chỉ có được chút ít cái tối cần thiết cho cuộc sống. Như thế, nó cũng chẳng tôn trọng quyền bình đẳng về lòng mong muốn hạnh phúc của đa số, không hơn gì chế độ chiếm hữu nô lệ hay chế độ nông nô. Còn về những phương tiện tinh thần của hạnh phúc, về những phương tiện giáo dục thì tình hình có tốt hơn không? Há chẳng phải là bản thân "ông giáo trường tiểu học đã chiến thắng ở Xa-đô-va"[333] là một nhân vật thần thoại đó sao?

Như thế chưa phải đã hết. Theo học thuyết của Phoi-ơ-bắc về đạo đức thì sở giao dịch chứng khoán là ngôi đền cao nhất của đạo đức, nếu như ở đó người ta luôn luôn đầu cơ một cách có trí tuệ. Nếu như lòng mong muốn hạnh phúc của tôi dẫn tôi đến sở giao dịch và nếu như ở đó, tôi biết cân nhắc thật đúng đắn những hậu quả của hành động của tôi sao cho những hành động đó chỉ đem lại cho tôi những điều lợi, chứ không đem lại một sự bất lợi nào, nghĩa là nếu tôi luôn luôn có lợi thì điều căn dặn của Phoi-ơ-bắc đã được hoàn thành. Và đồng thời, tôi hoàn toàn không làm hại đến lòng mong muốn hạnh phúc của người khác, vì người ấy cũng đi tới sở giao dịch một cách tự nguyện như tôi, và khi người đó giao dịch đầu cơ với tôi, thì cũng như tôi, người đó đã theo đuổi lòng mong muốn hạnh phúc của mình. Nếu như anh ta mất tiền thì chính do hành động của anh ta tỏ ra là vô đạo đức vì tính toán sai, và bằng cách buộc anh ta phải chịu sự trừng phạt xứng đáng, tôi có thể tự hào rằng mình là một Ra-đa-man-tơ hiện đại. Tình yêu cũng thống trị cả ở sở giao

dịch trong chừng mực nó không phải chỉ là một lời nói tình cảm, vì ở sở giao dịch, mỗi người đều nhờ vào người khác mà thỏa mãn lòng mong muốn hạnh phúc của mình. Chính đó là điều mà tình yêu phải làm và là cách nó biểu hiện hành động của nó trong thực tiễn. Do đó, nếu như tôi đầu cơ mà đoán trước được đúng kết quả công việc của tôi, nghĩa là đầu cơ có kết quả, thì như thế là tôi đã theo đúng những yêu cầu nghiêm ngặt nhất của đạo đức học của Phoi-ơ-bắc và tôi sẽ còn giàu thêm. Nói một cách khác, đạo đức học của Phoi-ơ-bắc được gọt giũa cho thích hợp với xã hội tư bản chủ nghĩa hiện nay, dù ông có những mong muốn như thế nào và những ý định như thế nào đi chăng nữa.

Nhưng tình yêu! Vâng, đối với Phoi-ơ-bắc thì tình yêu, ở đâu và bao giờ, cũng là một ông thần lắm phép lạ có thể giúp vượt mọi khó khăn của đời sống thực tiễn, và điều đó diễn ra trong một xã hội chia thành những giai cấp có những lợi ích đối lập hẳn với nhau! Do đó, những vết tích cuối cùng của tính chất cách mạng trong triết học của ông đều biến mất hết và chỉ còn lại cái điệp khúc cũ kỹ: Hãy yêu nhau đi, hãy ôm nhau đi, không cần phân biệt nam nữ và đẳng cấp. - Thật là giấc mơ thiên hạ thuận hòa!

Tóm lại, học thuyết của Phoi-ơ-bắc về đạo đức thì cũng giống như tất cả những học thuyết trước đó. Nó được gọt giũa cho thích hợp với mọi thời kỳ, mọi dân tộc, mọi hoàn cảnh, và chính vì thế mà không bao giờ nó có thể đem áp dụng được ở đâu cả. Và đối với thế giới hiện thực, nó cũng bất lực như cái mệnh lệnh tuyệt đối của Can-tơ vậy. Trong thực tế, mỗi giai cấp và ngay cả mỗi nghề nghiệp đều có đạo đức riêng của mình, và đều vi phạm đạo đức ấy, mỗi khi thấy có thể vi phạm mà không bị trừng phạt, và thứ tình yêu phải đoàn kết tất cả mọi người, thì lại biểu hiện bằng chiến tranh, xung đột, kiện tụng, bất đồng trong gia đình, ly dị và tình trạng người ra sức bóc lột người.

Nhưng làm sao mà đà kích thích mạnh mẽ do Phoi-ơ-bắc tạo ra lại có thể hoàn toàn vô hiệu ngay cả với bản thân Phoi-ơ-bắc? Chỉ là vì Phoi-ơ-bắc không tìm thấy con đường thoát khỏi vương quốc của sự trừu tượng, mà bản thân ông ghét cay ghét đắng, để đi tới hiện thực sinh động. Ông bám hết sức chặt lấy giới tự nhiên và con người; song đối với ông, cả tự nhiên lẫn con người vẫn chỉ là những danh từ mà thôi. Ông không biết nói với chúng ta một cái gì chính xác về tự nhiên hiện thực, cũng như về con người hiện thực. Nhưng người ta chỉ đi được từ con người trừu tượng của Phoi-ơ-bắc đến những con người hiện thực, sinh động, nếu người ta xét những con người đó trong hành động lịch sử của họ. Nhưng Phoi-ơ-bắc lại từ chối làm như vậy, và vì thế mà đối với ông, cái năm 1848 mà ông không hiểu được, chỉ có nghĩa là sự đoạn tuyệt vĩnh viễn với thế giới hiện thực, là sự rút lui vào cảnh sống ẩn dật. Một lần nữa, chịu trách nhiệm chủ yếu về việc đó, lại vẫn là những quan hệ xã hội ở nước Đức hồi ấy, những quan hệ đã đưa ông đến kết cục đáng thương đó.

Song, bước đi mà Phoi-ơ-bắc không thực hiện được thì vẫn phải thực hiện; sự sùng bái con người trừu tượng, cái hạt nhân đó của tôn giáo mới của Phoi-ơ-bắc, tất phải được thay thế bằng khoa học nghiên cứu những con người hiện thực và sự phát triển lịch sử của họ. Sự phát triển tiếp tục ấy của quan điểm của Phoi-ơ-bắc, vượt ra ngoài giới hạn của triết học của Phoi-ơ-bắc, đã được Mác mở đầu năm 1845 trong tác phẩm “Gia đình thần thánh”.

IV

Stơ-rau-xơ, Bau-ơ, Stiếc-nơ, Phoi-ơ-bắc là những người nối dõi khác nhau của triết học Hê-ghen, trong chừng mực họ không rời bỏ lĩnh vực triết học. Sau khi viết tác phẩm "Cuộc đời của Giê-xu" và "Giáo lý"[334], Stơ-rau-xơ chỉ chuyên viết văn chương triết học và lịch sử giáo hội à la Rê-năng; Bau-ơ chỉ làm được một cái gì đó có ý nghĩa trong lĩnh vực lịch sử nguồn gốc đạo Cơ Đốc. Stiếc-nơ vẫn chỉ là một nhân vật nực cười thôi, ngay cả sau khi Ba-cu-nin đã đem kết hợp với Pru-đông và gọi sự kết hợp đó là "chủ nghĩa vô chính phủ". Chỉ có Phoi-ơ-bắc là xuất sắc về mặt là nhà triết học. Nhưng cái triết học bay lượn trên tất cả các khoa học riêng biệt và tổng hợp các khoa học ấy lại thành khoa học của các khoa học thì đối với Phoi-ơ-bắc vẫn là một hàng rào không thể vượt qua được, một vật thiêng liêng bất khả xâm phạm, - mà với tư cách là nhà triết học, ông cũng dừng lại ở nửa đường, nửa dưới thì duy vật, nhưng nửa trên thì lại duy tâm; ông không biết bác bỏ Hê-ghen bằng vũ khí phê phán, mà chỉ đơn giản vứt bỏ Hê-ghen, coi là vô dụng, trong khi ấy thì so với sự phong phú bách khoa của hệ thống Hê-ghen, bản thân ông cũng không đưa ra được điều gì tích cực, nếu không phải là chỉ đưa ra được một tôn giáo huênh hoang về tình yêu và một đạo đức học nghèo nàn, bất lực.

Nhưng sự tan rã của học phái Hê-ghen cũng còn làm nảy sinh

ra một khuynh hướng khác, khuynh hướng duy nhất thực sự đem lại kết quả, - khuynh hướng này chủ yếu gắn liền với tên tuổi của Mác[1)].

Ở đây, sự đoạn tuyệt với triết học Hê-ghen cũng là kết quả của việc quay trở lại quan điểm duy vật chủ nghĩa. Điều đó có nghĩa là người ta quyết định quan niệm thế giới hiện thực, - giới tự nhiên và lịch sử - đúng y như nó hiện ra trước bất cứ ai đến với nó mà không có những định kiến bịa đặt duy tâm chủ nghĩa; người ta quyết định hy sinh một cách không thương tiếc tất cả những ý kiến bịa đặt duy tâm chủ nghĩa không phù hợp với những sự thật được xét trong những mối liên hệ vốn có của những sự thật đó với nhau, chứ không phải xét trong những mối liên hệ tưởng tượng. Chủ nghĩa duy vật thật ra cũng không có ý nghĩa nào khác hơn thế. Nhưng đây là lần đầu tiên mà thế giới quan duy vật chủ nghĩa được đối xử một cách thật sự nghiêm túc và được vận dụng một cách quán triệt, ít ra là trên những nét cơ bản, vào tất cả các lĩnh vực tri thức được nghiên cứu.

Hê-ghen không bị gạt ra một bên một cách đơn giản. Trái lại, người ta lấy khía cạnh cách mạng đã trình bày trên kia của

---

1) Ở đây, cho phép tôi giải thích một điều có liên quan đến cá nhân tôi. Gần đây, người ta đã nhiều lần nói đến phần tham gia của tôi trong việc xây dựng học thuyết đó và vì vậy, tôi buộc phải nói vài lời để giải quyết dứt khoát vấn đề. Tôi không thể phủ nhận rằng trước khi cộng tác với Mác và trong 40 năm cộng tác với Mác, tôi đã góp một phần của riêng mình vào việc xây dựng, nhất là vào việc phát triển học thuyết ấy. Nhưng đại bộ phận những tư tưởng chỉ đạo cơ bản, nhất là trong các lĩnh vực kinh tế và lịch sử, và đặc biệt là việc trình bày những tư tưởng ấy thành những công thức chặt chẽ cuối cùng, đều là thuộc về Mác. Phần đóng góp của tôi - không kể có thể ngoại trừ một vài lĩnh vực chuyên môn - thì không có tôi, Mác vẫn có thể làm được. Nhưng điều mà Mác đã làm thì tôi không thể làm được. Mác đứng cao hơn, nhìn xa hơn, rộng hơn và nhanh hơn tất cả chúng tôi. Mác là một thiên tài. Còn chúng tôi may lắm cũng chỉ là những tài năng thôi. Nếu không có Mác thì lý luận thật khó mà được như ngày nay. Vì vậy, lý luận đó mang tên của Mác là điều chính đáng.

triết học Hê-ghen, tức là phương pháp biện chứng, làm điểm xuất phát. Nhưng dưới hình thức kiểu Hê-ghen thì phương pháp ấy lại không dùng được. Ở Hê-ghen, biện chứng là sự tự phát triển của ý niệm. Ý niệm tuyệt đối không những tồn tại vĩnh viễn - không biết ở đâu - mà còn là linh hồn sinh động thật sự của toàn bộ thế giới hiện tồn. Ý niệm đó phát triển để trở về bản thân nó, thông qua tất cả những giai đoạn chuẩn bị, tức là những giai đọan đã được nghiên cứu tỉ mỉ trong cuốn "Lô-gích học", và tất cả những giai đoạn ấy đã nằm ngay trong bản thân ý niệm. Sau đó, nó "tự tha hóa" bằng cách chuyển hóa thành giới tự nhiên, trong đó, không có ý thức về bản thân và hóa thành tính tất yếu tự nhiên, ý niệm tuyệt đối ấy trải qua một sự phát triển mới và cuối cùng trở lại tự ý thức trong con người; cái tự ý thức đó xây dựng bản thân nó trong lịch sử từ hình thái thô sơ để rồi, cuối cùng, lại hoàn toàn trở về với bản thân nó trong triết học của Hê-ghen. Ở Hê-ghen, sự phát triển biện chứng biểu hiện trong giới tự nhiên và trong lịch sử, - tức là mối liên hệ nhân quả của sự vận động tiến lên từ thấp đến cao thông qua tất cả những sự vận động chữ chi và những bước thụt lùi tạm thời, - chỉ là sự sao chép lại sự tự vận động của ý niệm, một sự tự vận động diễn ra vĩnh viễn, không biết ở đâu, nhưng dù sao cũng độc lập đối với mọi bộ óc đang tư duy của con người. Sự xuyên tạc mang tính chất tư tưởng ấy là cái cần phải gạt bỏ. Chúng tôi lại trở về với quan điểm duy vật và thấy rằng những ý niệm trong đầu óc của chúng ta là những phản ánh của sự vật hiện thực, chứ không xem những sự vật hiện thực là những phản ánh của giai đoạn này hay giai đoạn khác của ý niệm tuyệt đối. Do đó, phép biện chứng được quy thành khoa học về các quy luật chung của sự vận động của thế giới bên ngoài cũng như của tư duy con người, - với hai loại quy luật đồng nhất về thực chất, nhưng khác nhau về biểu hiện; theo ý nghĩa là bộ óc con người có thể vận dụng những quy luật đó một cách có ý thức, còn trong tự nhiên, - và cho đến nay, phần lớn cả trong lịch

sử loài người, - những quy luật đó tự mở cho mình một con đường đi, một cách vô ý thức, dưới hình thức tính tất yếu bên ngoài, giữa một loạt vô cùng tận những sự ngẫu nhiên bề ngoài. Nhưng như vậy thì bản thân biện chứng của ý niệm cũng chỉ đơn thuần là sự phản ánh có ý thức của sự vận động biện chứng của thế giới hiện thực; và làm như vậy, là phép biện chứng của Hê-ghen đã được đặt ngược lại, hay nói đúng hơn, từ chỗ trước kia nó đứng bằng đầu, bây giờ người ta đặt nó đứng bằng chân. Và điều đáng chú ý là phép biện chứng duy vật chủ nghĩa đó, cái mà trong nhiều năm vẫn là một công cụ lao động tốt nhất của chúng tôi và là một vũ khí sắc bén nhất của chúng tôi thì không phải chỉ do riêng chúng tôi phát hiện ra, mà ngoài ra, còn do một công nhân Đức, Giô-dép Đi-xơ-ghen[1)], phát hiện ra một cách độc lập với chúng tôi và cả với Hê-ghen nữa.

Nhưng như thế là mặt cách mạng của triết học Hê-ghen được khôi phục lại và đồng thời được giải thoát khỏi những đồ trang sức duy tâm chủ nghĩa, tức là những cái đã cản trở Hê-ghen vận dụng khía cạnh cách mạng đó một cách quán triệt. Tư tưởng cơ bản vĩ đại cho rằng không nên coi thế giới là một tổng hòa *những sự vật* đã hoàn thành, mà là tổng hòa *những quá trình* trong đó các sự vật, bề ngoài hình như không biến đổi, cũng như các phản ánh tư tưởng của những sự vật vào đầu óc chúng ta, tức là những ý niệm, đều trải qua một sự biến đổi không ngừng là sự phát sinh và sự tiêu vong; trong đó, bất chấp tất cả những sự ngẫu nhiên bề ngoài và tất cả những bước thụt lùi tạm thời, một sự phát triển tiến lên rút cuộc vẫn được thực hiện, - tư tưởng cơ bản vĩ đại đó, đặc biệt là từ Hê-ghen trở đi, đã ăn sâu vào trong ý thức chung đến nỗi dưới hình thức chung ấy, nó hầu như không bị ai bác bỏ nữa. Song, thừa nhận nó trên lời nói

---

1) Xem "Bản chất lao động trí óc, do một đại biểu lao động chân tay trình bày", Hăm-buốc, Mai-xnơ xuất bản[335].

là một việc, còn vận dụng nó vào từng trường hợp riêng biệt, vào từng lĩnh vực nghiên cứu nhất định, lại là một việc khác. Nhưng nếu như trong khi nghiên cứu, chúng ta luôn luôn xuất phát từ quan điểm đó thì chúng ta sẽ thôi hẳn không bao giờ còn đòi hỏi những giải pháp cuối cùng và những chân lý vĩnh cửu nữa; chúng ta sẽ luôn luôn có ý thức về tính hạn chế tất yếu của tất cả những tri thức mà chúng ta thu được và về sự tùy thuộc của chúng vào những hoàn cảnh trong đó chúng ta đã thu được chúng. Mặt khác, chúng ta không còn bị chi phối bởi những sự đối lập không thể khắc phục được đối với siêu hình học cũ vẫn còn được lưu hành rộng rãi, tức là những sự đối lập giữa chân lý và lầm lạc, giữa thiện và ác, giữa đồng nhất và khác biệt, giữa tất nhiên và ngẫu nhiên. Chúng ta biết rằng những sự đối lập đó chỉ có giá trị tương đối thôi: cái hiện nay được thừa nhận là đúng cũng có mặt sai bị che giấu của nó, sẽ bộc lộ ra sau này, cũng như cái hiện nay bị coi là sai, lại cũng có mặt đúng của nó, nhờ đó mà trước kia có thể được coi là đúng; cái mà người ta quả quyết cho là tất yếu lại hoàn toàn do những ngẫu nhiên thuần túy cấu thành, và cái được coi là ngẫu nhiên, lại là hình thức, dưới đó ẩn nấp cái tất yếu, và v.v..

Phương pháp nghiên cứu và tư duy cũ mà Hê-ghen gọi là phương pháp "siêu hình", tức là phương pháp chủ yếu nghiên cứu những *sự vật* như là đã hoàn thành, cố định, phương pháp mà tàn tích cho đến nay vẫn còn tiếp tục bám chặt vào đầu óc con người, - phương pháp đó, vào thời của nó, đã có căn cứ lịch sử lớn của nó. Cần phải nghiên cứu các sự vật trước khi có thể bắt tay nghiên cứu các quá trình. Trước hết cần phải biết một sự vật nào đấy là cái gì, rồi mới có thể nghiên cứu những sự biến đổi diễn ra trong sự vật đó. Trong các khoa học tự nhiên, tình hình là như vậy. Siêu hình học cũ - cho rằng các sự vật đã được cấu tạo nhất thành bất biến, - là sản phẩm của một khoa học tự nhiên nghiên cứu những vật vô sinh và những vật hữu sinh như là những

vật nhất thành bất biến. Nhưng khi việc nghiên cứu ấy tiến đến mức có thể có được bước tiến quyết định, nghĩa là bước chuyển sang nghiên cứu có hệ thống những biến đổi mà những vật đó trải qua ở ngay trong tự nhiên thì lúc đó, trong lĩnh vực triết học, giờ cáo chung của siêu hình học cũ đã điểm. Và thực vậy, nếu như đến cuối thế kỷ trước, khoa học tự nhiên chủ yếu là một khoa học *sưu tập,* một khoa học về các vật nhất thành bất biến, thì trong thế kỷ của chúng ta, khoa học tự nhiên, về thực chất, đã trở thành một khoa học *hệ thống hóa*, khoa học về các quá trình, về sự phát sinh và sự phát triển của các sự vật đó và về mối liên hệ gắn bó các quá trình đó của tự nhiên thành một chỉnh thể lớn. Sinh lý học nghiên cứu các quá trình trong cơ thể thực vật và động vật; bào thai học nghiên cứu sự phát triển của từng cơ thể một, từ lúc còn là mầm mống đến khi trưởng thành, và địa chất học nghiên cứu sự hình thành dần dần của vỏ quả đất, - tất cả những khoa học đó là con đẻ của thế kỷ chúng ta.

Nhưng đặc biệt có ba phát hiện vĩ đại đã làm cho kiến thức của chúng ta về mối liên hệ của các quá trình tự nhiên tiến lên những bước khổng lồ:

Thứ nhất, sự phát hiện ra tế bào, một đơn vị từ đó toàn bộ cơ thể của thực vật và động vật phát triển lên bằng cách tăng gấp bội và phân hóa, đến mức là người ta đã công nhận rằng không những sự phát triển và sự trưởng thành của tất cả các cơ thể cao cấp đều diễn ra theo một quy luật phổ biến duy nhất, và còn công nhận rằng khả năng biến hóa của tế bào là con đường theo đó các cơ thể có thể biến hóa về chủng loại, và do đó, có thể trải qua một quá trình phát triển không chỉ là cá thể mà thôi.

Thứ hai, sự phát hiện ra sự chuyển hóa của năng lượng, nó chỉ cho chúng ta thấy rằng tất cả những cái gọi là lực

hoạt động trước hết trong tự nhiên vô cơ, - lực cơ giới và cái bổ sung của nó, cái gọi là thế năng, nhiệt, phóng xạ (ánh sáng, resp[1*] nhiệt xạ), điện từ, năng lượng hóa học, - là những hình thức biểu hiện khác nhau của một sự vận động phổ biến chuyển từ cái nọ sang cái kia theo những tỷ lệ nhất định về số lượng, thành ra khi một số lượng nào đó của một hình thức biến đi thì có một số lượng nào đó của một hình thức khác xuất hiện, và như vậy toàn bộ sự vận động của tự nhiên quy lại thành một quá trình chuyển hóa không ngừng từ một hình thức này sang một hình thức khác.

Cuối cùng là sự chứng minh, do Đác-uyn đề ra đầu tiên, rằng tất cả các sản phẩm của tự nhiên hiện đang bao quanh ta, kể cả con người, đều là kết quả của một quá trình phát triển lâu dài từ một số nhỏ mầm mống đơn bào lúc đầu, rằng những mầm mống này thì lại sinh ra từ một chất nguyên sinh hay an-bu-min được cấu thành bằng con đường hóa học.

Nhờ ba phát hiện vĩ đại đó và nhờ những thành tựu lớn lao khác của khoa học tự nhiên mà ngày nay chúng ta có thể chứng minh những nét lớn của mối liên hệ giữa các quá trình của tự nhiên không những trong các lĩnh vực riêng biệt, mà cả mối liên hệ giữa các lĩnh vực riêng biệt ấy nói chung và có thể trình bày một bức tranh bao quát về mối liên hệ trong tự nhiên, dưới một hình thức gần như có hệ thống, bằng các sự kiện do chính khoa học tự nhiên thực nghiệm cung cấp. Trước kia, việc cung cấp một bức tranh bao quát như vậy là nhiệm vụ của cái gọi là triết học về tự nhiên. Triết học đó chỉ có thể làm nhiệm vụ ấy bằng cách thay thế mối liên hệ hiện thực chưa biết, bằng những mối liên hệ tưởng tượng, hư ảo, bằng cách thay những sự kiện còn thiếu bằng những điều tưởng tượng và bằng cách lấp những lỗ hổng trong hiện thực bằng sự tưởng tượng đơn thuần. Khi làm

1* - respektive - nghĩa là

như thế, triết học về tự nhiên đã có được nhiều tư tưởng thiên tài, đã dự đoán trước được nhiều phát hiện sau này, nhưng đồng thời nó cũng đưa ra nhiều điều vô lý, nhưng không thể nào khác thế được. Hiện nay, tức là lúc mà chúng ta chỉ cần xem xét những kết quả của việc nghiên cứu giới tự nhiên một cách biện chứng, nghĩa là căn cứ vào sự liên hệ vốn có của sự vật, là có thể đi đến một "hệ thống của tự nhiên" thỏa mãn đối với thời đại của chúng ta, và là lúc mà tính chất biện chứng của mối liên hệ ấy chi phối - dù muốn hay không - ngay cả đầu óc các nhà khoa học tự nhiên được đào tạo ở trường học siêu hình, - hiện nay, triết học về tự nhiên đã cáo chung. Mọi mưu toan khôi phục lại triết học về tự nhiên không những là một việc thừa, mà còn là *một bước thụt lùi*.

Song, điều đã đúng với giới tự nhiên mà chúng ta coi là một quá trình phát triển lịch sử, thì cũng đúng với tất cả các bộ môn của lịch sử xã hội và cũng đúng với toàn bộ các khoa học nghiên cứu những cái thuộc về con người (và thuộc về thần thánh). Cũng giống như triết học về tự nhiên, triết học về lịch sử, về pháp quyền, về tôn giáo, v.v., biểu hiện ở chỗ là đem mối liên hệ do đầu óc các nhà triết học nghĩ ra thay cho mối liên hệ hiện thực mà người ta phải vạch ra giữa các sự biến; ở chỗ là coi lịch sử, trong toàn bộ cũng như trong những bộ phận riêng biệt của nó, là sự thực hiện dần dần những ý niệm và hơn nữa, dĩ nhiên luôn luôn là sự thực hiện dần dần những ý niệm ưa thích của chính nhà triết học. Thành thử, lịch sử làm việc một cách vô ý thức, nhưng không sao tránh khỏi hướng theo một mục đích lý tưởng nhất định, được định ra từ trước - mục đích này, ở Hê-ghen chẳng hạn, là sự thực hiện ý niệm tuyệt đối của ông - và cái xu hướng không thể cưỡng lại muốn đạt tới ý niệm tuyệt đối cấu thành mối liên hệ bên trong của các sự biến lịch sử. Như vậy là mối liên hệ hiện thực mà người ta chưa biết, được thay thế bằng một ý trời thần bí mới, không có ý thức hay dần dần đạt tới ý thức. Cho nên ở đây, cũng hệt như trong lĩnh vực tự nhiên,

cần phải loại bỏ những mối liên hệ nhân tạo ấy, bằng cách tìm ra những mối liên hệ hiện thực - một nhiệm vụ mà xét đến cùng, là phải phát hiện ra những quy luật vận động chung, những quy luật chi phối lịch sử của xã hội loài người.

Song lịch sử phát triển của xã hội, về căn bản, khác với lịch sử phát triển của tự nhiên ở một điểm. Trong tự nhiên (chừng nào chúng ta không xét đến ảnh hưởng ngược trở lại của con người đối với tự nhiên) chỉ có những nhân tố vô ý thức và mù quáng tác động lẫn nhau, và chính trong sự tác động lẫn nhau ấy mà quy luật chung biểu hiện ra. Còn ở đây, - trong vô số những cái ngẫu nhiên bề ngoài, thấy được ở ngoài mặt, cũng như trong những kết quả cuối cùng chứng thực sự tồn tại của tính quy luật nội tại trong tất cả những cái ngẫu nhiên đó - không có gì xảy ra với tư cách là mục đích tự giác, mong muốn. Trái lại, trong lịch sử xã hội, nhân tố hoạt động hoàn toàn chỉ là những con người có ý thức, hành động có suy nghĩ hay có nhiệt tình và theo đuổi những mục đích nhất định, thì không có gì xảy ra mà lại không có ý định tự giác, không có mục đích mong muốn. Song, sự khác nhau đó, bất luận nó quan trọng như thế nào đối với việc nghiên cứu lịch sử - đặc biệt là đối với việc nghiên cứu những thời đại và những biến cố riêng biệt - vẫn không thể làm thay đổi chút nào một sự thực là tiến trình lịch sử bị những quy luật chung nội tại chi phối. Vì cả ở đây cũng vậy, xét chung và xét toàn bộ thì bất chấp những mục đích mong muốn một cách tự giác của các cá nhân riêng lẻ, cái ngẫu nhiên vẫn hình như ngự trị ở ngoài mặt. Ít khi người ta thực hiện được điều mà người ta mong muốn; trong phần lớn các trường hợp, những mục đích mà người ta mong muốn xung đột và mâu thuẫn với nhau; hoặc là ngay từ trước, bản thân những mục đích đó đã là không thể thực hiện được, hoặc giả là thiếu phương tiện để thực hiện. Do đó, những sự xung đột của vô số những nguyện vọng riêng biệt và hành động riêng biệt tạo ra, trong lĩnh vực lịch sử, một tình trạng hoàn toàn giống tình trạng ngự trị trong

giới tự nhiên không có ý thức. Những mục đích của hành động là những mục đích mong muốn; song kết quả thực tế của những hành động đó lại hoàn toàn không phải là những kết quả mong muốn, hoặc khi kết quả đó, lúc đầu, hình như cũng phù hợp với mục đích mong muốn, thì cuối cùng nó lại dẫn tới những hậu quả hoàn toàn khác những hậu quả mà người ta mong muốn. Như vậy, xét chung và về toàn bộ, ngẫu nhiên hình như cũng chi phối cả những sự kiện lịch sử. Nhưng ở đâu mà sự ngẫu nhiên hình như tác động ở ngoài mặt thì ở đấy, tính ngẫu nhiên ấy luôn luôn bị chi phối bởi những quy luật nội tại bị che đậy; và vấn đề chỉ là phát hiện ra những quy luật đó.

Con người làm ra lịch sử của mình - vô luận là lịch sử này diễn ra như thế nào - bằng cách là mỗi người theo đuổi những mục đích riêng, mong muốn một cách có ý thức, và chính kết quả chung của vô số những ý muốn tác động theo nhiều hướng khác nhau đó và của những ảnh hưởng muôn vẻ của những ý muốn đó vào thế giới bên ngoài đã tạo nên lịch sử. Như vậy, vấn đề là ở điều mà đông đảo những cá nhân riêng biệt ấy mong muốn. Ý muốn là do dục vọng hay sự suy nghĩ quyết định. Song, những đòn bẩy, đến lượt nó, nó trực tiếp quyết định dục vọng hay sự suy nghĩ thì thường thuộc nhiều loại rất khác nhau. Đó có thể hoặc là những sự vật bên ngoài, hoặc là những động cơ lý tưởng: tham vọng, “ý thức phục vụ chân lý và chính nghĩa”, sự thù hằn cá nhân hay đủ mọi loại sở thích thuần túy cá nhân. Nhưng một mặt, chúng ta đã thấy rằng những mong muốn riêng biệt rất nhiều vẫn tác động trong lịch sử thì trong đa số trường hợp, đều đưa đến những kết quả hoàn toàn khác và thường đối lập hẳn với những kết quả mong muốn, thành thử do đó, những động cơ ấy chỉ có một ý nghĩa thứ yếu đối với toàn bộ kết quả cuối cùng. Mặt khác, người ta còn có thể tự hỏi rằng động lực nào ẩn sau những động cơ đó, và những nguyên nhân lịch sử biến đổi thành những động cơ ấy trong đầu óc những con người đang hoạt động, là những nguyên nhân nào?

Vấn đề đó, chủ nghĩa duy vật trước kia chưa bao giờ đặt ra cho mình cả. Chính vì vậy mà quan điểm của nó về lịch sử, - nếu như nói chung nó có một quan điểm về lịch sử, - về bản chất, là quan điểm thực dụng chủ nghĩa: nó đánh giá mọi cái theo động cơ của hành động, chia những người hoạt động trong lịch sử thành những người cao quý và những kẻ đê tiện và nhận thấy rằng thông thường thì những người cao quý là những người bị lừa bịp, còn những kẻ đê tiện là những kẻ chiến thắng. Từ đó, chủ nghĩa duy vật cũ rút ra kết luận là việc nghiên cứu lịch sử không mang lại một cái gì bổ ích cả; còn chúng tôi thì kết luận là trong lĩnh vực lịch sử, chủ nghĩa duy vật cũ không trung thành với bản thân mình, vì nó coi những động lực lý tưởng tác động trong lĩnh vực lịch sử là những nguyên nhân cuối cùng, chứ không nghiên cứu xem cái gì ẩn sau những động lực đó và những động lực của những động lực đó là những gì. Tính không triệt để không phải là ở chỗ thừa nhận sự tồn tại của những động lực *lý tưởng*, mà là ở chỗ không đi ngược lên xa hơn tới những nguyên nhân của những động lực ấy. Trái lại, triết học về lịch sử, đặc biệt triết học về lịch sử mà Hê-ghen là đại biểu, thừa nhận rằng những động cơ bề ngoài và cả những động cơ hoạt động thật sự của những nhân vật hoạt động trong lịch sử, quyết không phải là những nguyên nhân cuối cùng của các sự biến lịch sử; rằng đằng sau những động cơ đó, còn có những động lực khác cần phải phát hiện ra. Song, triết học về lịch sử không tìm những động lực đó trong bản thân lịch sử, trái lại, nó du nhập những động lực đó từ ngoài, từ hệ tư tưởng triết học, vào trong lịch sử. Chẳng hạn như đáng lẽ giải thích lịch sử Hy Lạp thời cổ bằng mối liên hệ vốn có bên trong của nó, thì Hê-ghen lại chỉ đơn giản cho rằng lịch sử Hy Lạp thời cổ không phải là cái gì khác mà chỉ là "sự xây dựng những cá tính tốt đẹp", là sự thực hiện "tác phẩm nghệ thuật"[336], đúng như một tác phẩm nghệ thuật. Nhân đó, Hê-ghen đã đưa ra nhiều ý kiến hay và sâu sắc về những người Hy Lạp thời cổ, song không vì thế mà

chúng ta có thể bằng lòng với lời giải thích ấy, đó chỉ là một câu nói trống rỗng.

Vậy, nếu vấn đề là nghiên cứu những động lực - một cách có ý thức hay không có ý thức, và thường là không có ý thức - ẩn sau những động cơ của những nhân vật hoạt động trong lịch sử và là những động lực thực tế cuối cùng của lịch sử, thì vấn đề không phải là nghiên cứu những động cơ của các cá nhân riêng lẻ, dù đó là những cá nhân xuất sắc đi nữa, mà là nghiên cứu những động cơ đã lay chuyển những khối quần chúng đông đảo, những dân tộc trọn vẹn; rồi đến những giai cấp trọn vẹn trong mỗi dân tộc; những động cơ đã đẩy họ không phải đến chỗ tiến hành những cuộc nổi dậy, nhất thời theo kiểu lửa rơm chóng tắt, mà đến chỗ tiến hành những hành động lâu dài đưa đến những biến đổi lịch sử vĩ đại. Nghiên cứu kỹ những nguyên nhân thúc đẩy đã được phản ánh, ở đây, trong đầu óc của quần chúng đang hoạt động và của lãnh tụ của họ - tức là những người mà ta gọi là vĩ nhân, - với tư cách là động cơ tự giác, phản ánh một cách rõ ràng hay không rõ ràng, trực tiếp hay dưới hình thức hệ tư tưởng, thậm chí cả dưới hình thức hư ảo, - đó là con đường duy nhất có thể dẫn tới chỗ nhận thức được các quy luật chi phối lịch sử nói chung, cũng như chi phối trong các thời kỳ riêng biệt của lịch sử, hay trong các nước riêng biệt. Tất cả cái gì thúc đẩy con người hành động đều tất nhiên phải thông qua đầu óc họ; nhưng cái đó mang hình thức nào ở trong đầu óc con người thì tùy thuộc nhiều vào các hoàn cảnh. Từ khi công nhân không đơn giản phá hủy máy móc, như họ đã làm năm 1848 ở vùng Ranh nữa, thì ngày nay họ cũng vẫn không cam chịu một chút nào với công nghiệp cơ khí tư bản chủ nghĩa.

Song, nếu như trong tất cả các thời kỳ trước, việc nghiên cứu những nguyên nhân thúc đẩy ấy của lịch sử là hầu như không thể làm được, vì những mối liên hệ giữa những nguyên nhân ấy và những ảnh hưởng của chúng là phức tạp và bị che lấp, thì ngày nay, thời đại chúng ta đã giản đơn hóa những mối liên hệ

đó đến một mức mà cuối cùng điều bí ẩn là có thể giải đáp được. Từ khi nền đại công nghiệp được thiết lập, nghĩa là ít nhất từ thời kỳ hòa ước châu Âu năm 1815, thì ở Anh, ai nấy đều biết rõ rằng toàn bộ cuộc đấu tranh chính trị ở đó xoay quanh tham vọng thống trị của hai giai cấp: giai cấp quý tộc địa chủ (landed aristocracy) và giai cấp tư sản (middle class). Ở Pháp, khi dòng họ triều đại Buốc-bông trở về thì ai nấy đều thấy là có cùng một tình hình như trên. Các nhà sử học của thời kỳ Phục tích, - từ Chi-e-ri đến Ghi-dô, Mi-ni-ê và Chi-e - luôn phát biểu rằng tình hình đó là chìa khóa để hiểu lịch sử nước Pháp từ thời Trung cổ trở về sau. Và từ năm 1830, trong cả hai nước Anh và Pháp, giai cấp công nhân, giai cấp vô sản đã được thừa nhận là chiến sĩ thứ ba đấu tranh giành sự thống trị. Tình hình đã trở thành đơn giản đến nỗi chỉ có ai cố tình nhắm mắt lại mới không thấy rằng động lực của toàn bộ lịch sử hiện đại, ít nhất là ở trong hai nước tiên tiến nói trên, chính là cuộc đấu tranh của ba giai cấp lớn đó và những xung đột về lợi ích của họ.

Song, các giai cấp đó đã hình thành như thế nào? Nếu như thoạt nhìn, người ta có thể cho rằng chế độ chiếm hữu ruộng đất phong kiến xưa kia - ít nhất là lúc ban đầu - bắt nguồn từ những nguyên nhân chính trị, từ sự chiếm đoạt bằng bạo lực, thì điều đó là không thể chấp nhận được đối với giai cấp tư sản và giai cấp vô sản. Ở đây, ta thấy rõ ràng và cụ thể rằng nguồn gốc và sự phát triển của hai giai cấp lớn đó là những nguyên nhân thuần túy kinh tế. Và cũng rõ ràng là trong cuộc đấu tranh giữa giai cấp chiếm hữu ruộng đất và giai cấp tư sản, cũng như trong cuộc đấu tranh giữa giai cấp tư sản và giai cấp vô sản, thì trước hết, vấn đề là ở những lợi ích kinh tế - để thỏa mãn những lợi ích kinh tế thì quyền lực chính trị chỉ được sử dụng làm một phương tiện đơn thuần. Giai cấp tư sản cũng như giai cấp vô sản đều hình thành từ một sự thay đổi của những điều kiện kinh tế, nói cho đúng hơn, là sự thay đổi của phương thức sản xuất. Chính bước quá độ, trước hết từ thủ công nghiệp phường

hội lên công trường thủ công, rồi từ công trường thủ công lên đại công nghiệp với máy móc chạy bằng hơi nước, đã phát triển hai giai cấp ấy. Đến một giai đoạn nhất định của sự phát triển ấy, lực lượng sản xuất mới do giai cấp tư sản vận hành, - trước hết là sự phân công lao động và sự tập hợp một số đông công nhân có tính chất bộ phận vào trong một công trường thủ công chung, - cũng như những điều kiện trao đổi và những nhu cầu trao đổi do lực lượng sản xuất ấy tạo ra, đều trở nên không tương dung với chế độ sản xuất hiện tồn, do lịch sử truyền lại và được pháp luật thừa nhận, nghĩa là không tương dung với những đặc quyền phường hội và vô số những đặc quyền cá nhân và đặc quyền địa phương (tất cả những đặc quyền này đều là những xiềng xích đối với những đẳng cấp không có đặc quyền) đặc trưng cho chế độ xã hội phong kiến. Những lực lượng sản xuất, do giai cấp tư sản đại biểu, nổi dậy chống lại chế độ sản xuất do bọn chiếm hữu ruộng đất phong kiến và bọn trùm phường hội đại biểu. Mọi người đều đã biết kết quả của cuộc đấu tranh: những xiềng xích phong kiến đã bị đập tan ở Anh một cách dần dần, ở Pháp thì chỉ một lần là xong, còn ở Đức thì cho đến nay, người ta vẫn chưa thanh toán xong những xiềng xích đó. Nhưng cũng giống như công trường thủ công, đến một giai đoạn phát triển nhất định thì xung đột với phương thức sản xuất phong kiến, ngày nay, đại công nghiệp cũng lại đã đi đến chỗ xung đột với chế độ sản xuất tư sản là chế độ đã thay thế chế độ sản xuất phong kiến. Bị trói buộc bởi chế độ ấy, bởi những khuôn khổ chật hẹp của phương thức sản xuất tư bản chủ nghĩa, đại công nghiệp, một mặt, làm cho quảng đại quần chúng trong toàn dân bị vô sản hóa ngày càng nhiều, và mặt khác, tạo ra một khối ngày càng lớn những sản phẩm không có thị trường tiêu thụ. Sản xuất thừa và sự bần cùng của đông đảo quần chúng, cái này là nguyên nhân của cái kia, đó là mẫu thuẫn vô lý mà đại công nghiệp đi tới, đó là mâu thuẫn đòi hỏi nhất thiết phải phá gông xiềng cho

những lực lượng sản xuất, bằng cách thay đổi phương thức sản xuất.

Trong lịch sử hiện đại thì như vậy là ít nhất cũng đã chứng minh được rằng tất cả các cuộc đấu tranh chính trị đều là đấu tranh giai cấp, và tất cả các cuộc đấu tranh giải phóng giai cấp, dù hình thức chính trị tất yếu của chúng là thế nào đi nữa - vì bất cứ cuộc đấu tranh giai cấp nào cũng đều là đấu tranh chính trị, - xét đến cùng, đều xoay quanh vấn đề giải phóng về *kinh tế*. Do đó, ít ra là ở đây, nhà nước, tức là chế độ chính trị, cũng là yếu tố tùy thuộc, còn xã hội công dân, tức là lĩnh vực của những quan hệ kinh tế, là yếu tố quyết định. Quan điểm cổ truyền, mà chính Hê-ghen cũng tán dương, coi nhà nước là yếu tố quyết định, còn xã hội công dân là yếu tố bị yếu tố nhà nước quyết định. Nhìn bề ngoài thì đúng là như vậy. Cũng như đối với từng người riêng lẻ, tất cả những động lực thúc đẩy những hành động của người đó đều nhất định phải đi qua đầu óc người đó, đều phải chuyển thành động cơ của ý chí của người đó để làm cho người đó hành động, thì tất cả những nhu cầu của xã hội công dân - dù giai cấp nào đang nắm quyền thống trị cũng vậy - đều nhất định phải thông qua ý muốn của nhà nước để có được giá trị phổ biến dưới hình thức những đạo luật. Đó là mặt hình thức của sự việc, sự việc này tự bản thân nó đã rõ ràng; nhưng vấn đề đặt ra là nội dung của ý chí thuần túy hình thức ấy - của từng cá nhân riêng lẻ cũng như của nhà nước - là gì, và nội dung đó là từ đâu mà ra, tại sao người ta lại muốn chính điều này chứ không phải điều kia? Nếu chúng ta tìm hiểu vấn đề đó, chúng ta sẽ thấy rằng trong lịch sử hiện đại, ý chí của nhà nước, nói chung, được quyết định bởi những nhu cầu luôn luôn thay đổi của xã hội công dân, bởi ưu thế của giai cấp này hay giai cấp khác, và xét đến cùng bởi sự phát triển của những lực lượng sản xuất và của những quan hệ trao đổi.

Nhưng nếu ngay cả trong thời đại hiện đại của chúng ta, với những tư liệu sản xuất và phương tiện giao thông đồ sộ của nó,

nhà nước không phải là một lĩnh vực độc lập có một sự phát triển độc lập, mà sự tồn tại cũng như sự phát triển của nó, xét cho cùng, lại phụ thuộc vào những điều kiện sinh hoạt kinh tế của xã hội, thì điều đó càng đúng nhiều hơn với tất cả các thời đại trước, khi mà sự sản xuất ra đời sống vật chất của con người chưa được tiến hành bằng những phương tiện phong phú như thế, và khi mà vì vậy, tính tất yếu của nền sản xuất ấy nhất định phải chi phối con người ở một mức lớn hơn. Nếu như cả đến ngày nay, trong thời đại công nghiệp và đường sắt, nhà nước, nói chung, chỉ là sự phản ánh, dưới hình thức tập trung, của những nhu cầu kinh tế của giai cấp thống trị trong sản xuất, thì nhà nước lại càng là như thế trong thời đại mà mỗi thế hệ loài người buộc phải dành một phần thời gian lớn hơn của toàn bộ cuộc đời mình vào việc thỏa mãn những nhu cầu vật chất của mình và do đó phải phụ thuộc vào những nhu cầu vật chất ấy hơn nhiều so với chúng ta hiện nay. Việc nghiên cứu lịch sử của các thời đại đã qua, một khi chú ý nghiêm chỉnh đến phương diện đó, sẽ xác nhận điều đó một cách đầy sức thuyết phục. Nhưng ở đây, dĩ nhiên là chúng ta không thể bàn đến vấn đề đó được.

Nếu nhà nước và công pháp là do những quan hệ kinh tế quyết định thì dĩ nhiên là pháp quyền công dân cũng như thế, vì về thực chất, nó chỉ xác nhận những quan hệ kinh tế hiện có và tồn tại bình thường giữa những cá nhân riêng biệt, trong những hoàn cảnh nhất định. Nhưng hình thức của sự xác nhận đó có thể rất khác nhau. Người ta có thể, như ở Anh, giữ lại cho phù hợp với toàn bộ sự phát triển của dân tộc, một bộ phận khá lớn những hình thức của luật phong kiến cũ, nhưng gán cho nó một nội dung tư sản, và thậm chí trực tiếp gán cho những tên gọi phong kiến một ý nghĩa tư sản. Người ta cũng có thể làm như ở phần lục địa, ở Tây Âu, là lấy bộ luật đầu tiên có tính chất toàn thế giới của một xã hội sản xuất hàng hóa, tức là lấy bộ luật La Mã, với sự quy định chính xác vô song của nó về tất cả những quan hệ pháp lý chủ yếu giữa những người sở hữu thông

thường về hàng hóa (kẻ mua và người bán, người cho vay và người mắc nợ, hợp đồng, sự cam kết, v.v.), làm cơ sở. Đồng thời, người ta có thể, vì lợi ích của một xã hội còn có tính chất tiểu tư sản và nửa phong kiến, hoặc là giản đơn dùng thủ tục xét xử mà hạ thấp luật đó xuống cho hợp với trình độ của xã hội ấy (luật phổ thông của Đức), hoặc là dựa vào những luật gia gọi là rất uyên bác và rất có đạo đức để cải tạo luật ấy thành một bộ luật riêng phù hợp với trình độ của xã hội ấy, bộ luật mà trong hoàn cảnh đó, ngay cả xét về mặt pháp lý, cũng sẽ chẳng tốt gì (luật nước Phổ); cuối cùng, người ta có thể, sau một cuộc cách mạng tư sản vĩ đại, xây dựng, trên cơ sở chính ngay bộ luật La Mã ấy, một bộ luật cổ điển của xã hội tư sản, như Code civile[1*] của nước Pháp vậy. Như vậy, nếu những quy tắc của pháp luật tư sản chỉ là biểu hiện - dưới một hình thức pháp lý - của những điều kiện sinh hoạt kinh tế của xã hội, thì những quy tắc đó có thể là tốt hay xấu tùy theo hoàn cảnh.

Trước mắt chúng ta, nhà nước là một thế lực tư tưởng đầu tiên chi phối con người. Xã hội thiết lập ra cho mình một cơ quan để bảo vệ lợi ích chung của mình chống lại những sự tấn công ở trong nước và của nước ngoài. Cơ quan đó là chính quyền nhà nước. Vừa mới ra đời, cơ quan đó đã tự làm cho mình trở thành độc lập đối với xã hội và điều đó càng tăng lên khi nhà nước càng trở thành cơ quan của một giai cấp nhất định nào đó và khi nó càng trực tiếp tăng cường sự thống trị của giai cấp đó. Cuộc đấu tranh của giai cấp bị áp bức chống giai cấp thống trị sẽ tất yếu trở thành một cuộc đấu tranh chính trị, một cuộc đấu tranh tiến hành trước hết chống lại sự thống trị chính trị của giai cấp thống trị; ý thức về mối liên hệ giữa cuộc đấu tranh chính trị ấy với cơ sở kinh tế của nó mờ dần đi và thậm chí có thể hoàn toàn biến mất. Nhưng nếu nó không hoàn toàn biến mất ở những người tham gia cuộc đấu tranh đó thì

1* - Bộ dân luật

nó hầu như luôn luôn biến mất ở các nhà sử học. Trong số tất cả các tài liệu trước kia nói về cuộc đấu tranh xảy ra trong lòng Cộng hòa La Mã thì chỉ có một mình Áp-pi-en là đã nói một cách rõ ràng và minh bạch cho chúng ta biết rằng xét đến cùng, cuộc đấu tranh đó được tiến hành nhằm cái gì: chính là vì quyền sở hữu ruộng đất.

Nhưng nhà nước, một khi đã trở thành một lực lượng độc lập đối với xã hội thì lập tức tạo ra một hệ tư tưởng mới. Chính ở các nhà chính trị chuyên nghiệp, ở các nhà lý luận về công pháp và nhất là ở những nhà luật học nghiên cứu về pháp quyền công dân, mối quan hệ với những sự kiện kinh tế đã thực sự biến mất. Vì trong mỗi trường hợp riêng biệt, muốn được thừa nhận dưới hình thức luật pháp, các sự kiện kinh tế đều buộc phải mang hình thức động cơ pháp lý, và vì dĩ nhiên cũng còn cần phải tính đến toàn bộ hệ thống pháp luật đã có, cho nên hiện nay, đối với họ, hình thức pháp lý phải là tất cả, còn nội dung kinh tế lại không là gì hết. Công pháp và pháp quyền công dân được họ xem là những lĩnh vực độc lập, có sự phát triển lịch sử độc lập riêng của nó, có thể và cần được trình bày một cách có hệ thống bằng cách loại trừ triệt để tất cả những mâu thuẫn bên trong.

Những hệ tư tưởng cao hơn nữa, nghĩa là ở cách xa cơ sở vật chất, kinh tế của chúng hơn, đều mang hình thức triết học và tôn giáo. Ở đây, mối quan hệ giữa các quan niệm với các điều kiện tồn tại vật chất của chúng ngày càng trở nên phức tạp và ngày càng bị làm lu mờ đi bởi những khâu trung gian. Song dù sao mối quan hệ đó vẫn tồn tại. Nếu toàn bộ thời đại Phục tích, bắt đầu từ giữa thế kỷ XV, là sản phẩm chủ yếu của các thành thị, tức là của tầng lớp thị dân thì triết học, đã thức tỉnh từ lúc đó, cũng là như vậy. Nội dung của triết học đó, về thực chất, chỉ là biểu hiện triết học của những tư tưởng phù hợp với sự phát triển của tiểu thị dân và trung thị dân thành giai cấp đại tư sản. Điều đó biểu lộ rõ ràng ở người Anh và người Pháp của

thế kỷ trước, trong nhiều trường hợp, họ vừa là những nhà kinh tế chính trị học, lại vừa là những nhà triết học; còn về học phái của Hê-ghen thì chúng tôi đã chứng minh ở trên.

Nhưng chúng ta cũng hãy nói qua về tôn giáo, vì tôn giáo cách xa đời sống vật chất hơn cả và hình như xa lạ với đời sống vật chất hơn cả. Tôn giáo sinh ra trong một thời đại hết sức nguyên thủy, từ những khái niệm hết sức sai lầm, nguyên thủy của con người về bản chất của chính họ và về giới tự nhiên bên ngoài, xung quanh họ. Song bất cứ hệ tư tưởng nào, một khi đã hình thành, đều phát triển gắn liền với những khái niệm đã có, coi đó là những vật liệu của mình và phát triển những vật liệu đó; nếu không thì nó đã không phải là một hệ tư tưởng, nghĩa là sự theo đuổi những tư tưởng được coi là những thực thể độc lập, một sự phát triển độc lập và chỉ tuân theo những quy luật vốn có của chúng mà thôi. Việc những điều kiện sinh hoạt vật chất của con người - mà trong đầu óc họ đang diễn ra quá trình tư tưởng nói trên, - rút cuộc lại quyết định sự tiến triển của quá trình ấy, - việc đó, tất nhiên là họ không nhận thức được, nếu không thì toàn bộ hệ tư tưởng đã cáo chung. Do đó, những khái niệm tôn giáo ban đầu ấy, thường là chung cho mỗi tập đoàn những dân tộc cùng dòng máu, thì sau khi các tập đoàn đó phân chia ra thành nhiều mảng, đều phát triển một cách đặc thù ở mỗi dân tộc, tùy theo điều kiện sinh hoạt mà dân tộc ấy có được, và quá trình đó đã được thần thoại học so sánh chứng minh là đã tồn tại trong nhiều tập đoàn, nhiều dân tộc, nhất là trong các dân tộc A-ry-en (mà người ta gọi là dân tộc Ấn - Âu). Những vị thần được tạo ra bằng cách đó ở mỗi dân tộc là những vị thần dân tộc; lĩnh vực chi phối của các vị thần đó không vượt quá biên giới của lãnh thổ dân tộc mà các vị thần ấy phải bảo vệ, và ngoài biên giới đó thì do các vị thần khác tiến hành một sự thống trị không ai tranh giành được. Tất cả các vị thần ấy chỉ có thể tiếp tục tồn tại trong trí tưởng tượng chừng nào dân tộc tạo ra các vị thần ấy còn tồn tại; khi dân tộc đó tiêu vong

thì các vị thần ấy cũng tiêu vong theo. Các dân tộc cổ tiêu vong do sự xuất hiện của đế chế La Mã của thế giới và ở đây, chúng ta không nghiên cứu những điều kiện kinh tế đã tạo ra đế chế ấy. Những vị thần dân tộc cổ cũng sụp đổ, thậm chí cả những vị thần La Mã là những vị thần đã được tạo ra cho thích hợp với chính khuôn khổ chật hẹp của thành La Mã cũng thế. Nhu cầu bổ sung đế chế thế giới bằng một tôn giáo thế giới bộc lộ rõ rệt qua những mưu toan tạo ra ở La Mã sự thừa nhận và thờ cúng tất cả các vị thần ngoại quốc ít nhiều đáng được tôn trọng, bên cạnh các vị thần địa phương. Song không thể tạo ra một tôn giáo thế giới mới bằng cách đó, nhờ những chỉ dụ của hoàng đế được. Tôn giáo thế giới mới, tức đạo Cơ Đốc, đã lặng lẽ ra đời từ sự hỗn hợp của thần học Đông phương đã được khái quát, nhất là thần học Do Thái, với triết học Hy Lạp đã được thông tục hóa, nhất là triết học khắc kỷ. Muốn biết đạo Cơ Đốc lúc đầu là như thế nào, chúng ta trước hết phải nghiên cứu tỉ mỉ, vì hình thức quan phương được truyền lại đến chúng ta, chỉ là hình thức khi nó đã trở thành quốc giáo và đã được hội nghị Ni-kê-a[337] làm cho thích hợp với mục đích đó. Chỉ cái việc là 250 năm sau khi ra đời, đạo Cơ Đốc đã trở thành một quốc giáo, cũng đủ chứng minh rằng nó là tôn giáo thích hợp với hoàn cảnh của thời đại. Trong thời Trung cổ, đạo Cơ Đốc cũng phát triển theo sự phát triển của chế độ phong kiến mà trở thành tôn giáo phù hợp với chế độ ấy, và có một tôn ti phong kiến tương ứng. Và khi tầng lớp thị dân ra đời thì dị giáo Tin lành, đối lập với đạo Thiên chúa phong kiến, phát triển trước hết trong những người An-bi ở miền Nam nước Pháp, trong thời phồn thịnh nhất của các đô thị ở miền đó[338]. Thời Trung cổ đã sáp nhập vào thần học tất cả các hình thức khác của hệ tư tưởng như triết học, chính trị học, pháp luật học, và đã biến các hình thức ấy thành những bộ môn của thần học. Do đó, nó buộc mỗi phong trào xã hội và chính trị phải mang hình thức thần học; muốn tạo ra một phong trào mạnh như vũ bão, cần phải đưa ra cho quần chúng

mà tình cảm được nuôi dưỡng chỉ bằng tôn giáo, những lợi ích thiết thân của họ dưới bộ áo tôn giáo. Và cũng giống như tầng lớp thị dân, ngay từ đầu, đã tạo ra cho mình một đoàn tùy tùng gồm những người bình dân thành thị, những người làm công nhật và những tôi tớ đủ các loại, không có tài sản, không thuộc một đẳng cấp được thừa nhận nào, là tiền thân của giai cấp vô sản sau này, - dị giáo ngay từ thuở ban đầu, cũng đã chia thành một phái dị giáo thị dân - ôn hòa và một phái dị giáo bình dân cách mạng mà ngay cả đến bọn dị giáo thị dân cũng căm ghét.

Tính không thể tiêu diệt được của dị giáo Tin lành là phù hợp với tính vô địch của giai cấp thị dân đang lên; khi giai cấp thị dân ấy đã đủ lớn mạnh, thì cuộc đấu tranh của nó chống quý tộc phong kiến, một cuộc đấu tranh vẫn hầu như hoàn toàn có tính chất địa phương, bắt đầu có quy mô dân tộc. Hành động lớn đầu tiên xảy ra ở Đức - đó là cái gọi là phong trào Cải cách. Giai cấp thị dân chưa thật mạnh, thật phát triển để có thể đoàn kết dưới lá cờ của mình các đẳng cấp nổi loạn khác như giới bình dân ở thành thị, quý tộc lớp dưới và nông dân ở nông thôn. Giai cấp quý tộc bị đánh bại trước nhất; nông dân nổi dậy làm một cuộc khởi nghĩa, cuộc khởi nghĩa này là đỉnh cao của toàn bộ phong trào cách mạng ấy; nhưng các đô thị đã bỏ rơi nông dân và như vậy là cách mạng thất bại trước quân đội của vương công là bọn được hưởng toàn bộ lợi ích mà cách mạng đem lại. Từ đó, trong suốt ba thế kỷ, nước Đức không còn đứng trong hàng ngũ những nước hành động độc lập trong lịch sử nữa. Song, bên cạnh Lu-the là người Đức, còn xuất hiện Can-vanh là người Pháp. Với tính chất sắc xảo đặc biệt Pháp, Can-vanh đã làm nổi bật tính chất tư sản của cuộc Cải cách, đã cộng hòa hóa và dân chủ hóa nhà thờ. Trong khi cuộc Cải cách của Lu-the ở Đức đã thoái hóa và đã đưa đất nước đến chỗ điêu tàn thì cuộc Cải cách của Can-vanh đã trở thành lá cờ cho những người cộng hòa ở Giơ-ne-vơ, ở Hà Lan và ở Xcốt-len, đã giải phóng Hà Lan khỏi

ách thống trị của Tây Ban Nha và của đế chế Đức, và đã cung cấp một bộ áo tư tưởng cho màn thứ hai của cuộc cách mạng tư sản diễn ra ở Anh. Ở đây, chủ nghĩa Can-vanh tỏ ra là một sự thực ngụy trang cho lợi ích của giai cấp tư sản hồi đó bằng bộ áo tôn giáo, nên nó không được thừa nhận hoàn toàn khi cách mạng 1689 kết thúc bằng sự thỏa hiệp giữa một bộ phận của quý tộc và giai cấp tư sản[339]. Quốc giáo Anh đã được khôi phục, song không phải dưới hình thức cũ là đạo Thiên chúa do nhà vua làm giáo hoàng, mà giờ đây nó mang màu sắc Can-vanh mạnh mẽ. Quốc giáo cũ tán dương ngày chủ nhật tươi vui của đạo Thiên chúa và đả kích ngày chủ nhật buồn tẻ của chủ nghĩa Can-vanh; nhà thờ mới, tư sản hóa, đã thực hiện ngày chủ nhật của chủ nghĩa Can-vanh và ngày chủ nhật đó hiện vẫn còn tô điểm cho nước Anh.

Ở Pháp, năm 1685, phái Can-vanh, là thiểu số đã bị đàn áp, bị cải giáo theo đạo Thiên chúa, hoặc bị trục xuất ra nước ngoài[340]. Nhưng việc đó nhằm cái gì? Ngay hồi đó, nhà tư tưởng tự do Pi-e Bay-lơ đã ở điểm cực thịnh trong hoạt động của mình, và đến năm 1694 thì Vôn-te ra đời. Những biện pháp bạo lực của Lu-i XIV chỉ làm cho giai cấp tư sản Pháp dễ tiến hành cuộc cách mạng của mình dưới hình thức phi tôn giáo, thuần túy chính trị, hình thức duy nhất phù hợp với giai cấp tư sản đã phát triển. Lúc đó, không phải là những người theo đạo Tin lành ngồi họp trong các quốc hội, mà là những nhà tư tưởng tự do. Như vậy là đạo Cơ Đốc đã đạt tới giai đoạn cuối cùng của nó. Đạo ấy không còn đủ khả năng để tiếp tục được dùng làm ngụy trang tư tưởng trong những hoài bão của bất cứ một giai cấp tiến bộ nào đó; nó ngày càng trở thành vật sở hữu độc quyền của các giai cấp thống trị, chúng dùng nó làm phương tiện cai trị đơn giản nhằm đàn áp các giai cấp lớp dưới. Hơn nữa, mỗi giai cấp thống trị đều sử dụng tôn giáo phù hợp với mình: quý tộc địa chủ sử dụng dòng Tên hay đạo Tin lành chính thống; bọn tư sản tự do chủ

nghĩa và cấp tiến sử dụng chủ nghĩa duy lý; còn như vấn đề xem bản thân các ngài ấy có tin vào đạo giáo riêng của họ hay không thì điều đó chẳng có gì quan trọng.

Như vậy, chúng ta thấy rằng tôn giáo, một khi đã hình thành, luôn luôn chứa đựng một chất liệu truyền thống, cũng như trong tất cả các lĩnh vực tư tưởng, truyền thống là một lực lượng bảo thủ lớn. Song những sự biến đổi xảy ra trong chất liệu đó, đều nảy sinh ra từ những quan hệ giai cấp, do đó từ những quan hệ kinh tế giữa những người gây ra những sự biến đổi ấy. Và ở đây, nói như thế là đủ.

Trong tất cả những điều trình bày ở trên, dĩ nhiên chỉ có thể đưa ra một sự phác họa chung cho quan điểm mác-xít về lịch sử và nhiều lắm là thêm một vài minh họa. Bằng chứng phải được rút ra từ bản thân lịch sử; và về vấn đề này, tôi có thể nói rằng nhiều tác phẩm khác đã cung cấp đầy đủ bằng chứng. Nhưng quan điểm đó đã giáng đòn chí mạng vào triết học trong lĩnh vực lịch sử, cũng hoàn toàn giống như quan điểm biện chứng về tự nhiên đã làm cho mọi thứ triết học tự nhiên thành ra vô dụng, cũng như không thể tồn tại được. Bây giờ thì bất cứ ở đâu, vấn đề không còn là tưởng tượng ra những mối liên hệ từ trong đầu óc, mà là phát hiện ra chúng từ những sự thật. Thế là chỉ còn lại cho triết học, đã bị đuổi ra khỏi tự nhiên và lịch sử, vương quốc tư tưởng thuần túy, chừng nào mà quốc vương đó còn tồn tại: đó là học thuyết về các quy luật của bản thân quá trình tư duy, tức là lô-gích học và phép biện chứng.

*

* *

Với cuộc Cách mạng 1848, nước Đức "có học vấn" đã từ bỏ lý luận và bước vào cơ sở thực tiễn. Tiểu sản xuất thủ công dựa trên lao động chân tay và công trường thủ công đã nhường chỗ

cho đại công nghiệp thực sự; nước Đức lại xuất hiện trở lại trên thị trường thế giới. Ít ra, đế chế tiểu Đức mới[341] cũng đã xóa bỏ được những chướng ngại nổi bật nhất mà rất nhiều tiểu quốc, những tàn tích của chế độ phong kiến và chế độ quản lý quan liêu đã đặt ra trên con đường phát triển đó. Nhưng lối suy nghĩ tư biện càng rời bỏ phòng nghiên cứu của nhà triết học để lập ngôi đền cho mình trong sở giao dịch thì nước Đức có học vấn càng mất cái năng khiếu lớn về lý luận, cái năng khiếu đã đem lại quang vinh cho nước Đức trong thời đại nhục nhã cùng cực về chính trị, cái khiếu nghiên cứu thuần tuý khoa học, không cần biết kết quả thu được có ích hay không về mặt thực tiễn, hợp hay trái với các mệnh lệnh của cảnh sát. Tuy nhiên, các khoa học tự nhiên quan phương ở Đức, nhất là trong lĩnh vực nghiên cứu những vấn đề riêng biệt, vẫn còn đứng ngang tầm của thời đại, nhưng, tờ tạp chí "Science" ở Mỹ đã nhận xét đúng rằng những tiến bộ quyết định trong lĩnh vực nghiên cứu những mối liên hệ lớn giữa những sự kiện riêng biệt, và trong việc khái quát những mối liên hệ ấy thành những quy luật thì ngày nay người ta đạt được chủ yếu ở nước Anh, chứ không phải ở nước Đức như trước kia. Còn như trong lĩnh vực những khoa học lịch sử, kể cả triết học, thì tinh thần cũ của sự nghiên cứu lý luận không dừng lại trước bất kỳ điều gì, đã hoàn toàn biến mất cùng với nền triết học cổ điển, để nhường chỗ cho chủ nghĩa triết trung rỗng tuếch, cho những mối lo âu về danh vị và lợi lộc, và rơi tụt xuống thành thói mưu cầu danh lợi hết sức tầm thường. Những đại biểu quan phương của khoa học đó đã trở thành những nhà tư tưởng công khai của giai cấp tư sản và của nhà nước hiện hành - nhưng ở vào thời kỳ mà cả giai cấp tư sản lẫn nhà nước đều công khai đối lập với giai cấp công nhân.

Và chỉ có trong giai cấp công nhân thì sự quan tâm lý luận của người Đức mới tiếp tục tồn tại mà không bị mai một. Ở đây, không thể diệt trừ được nó; ở đây, không có chuyện lo âu danh vị, kiếm lời, không có sự che chở đại lượng của bề trên. Trái

lại, khoa học càng được tiến hành một cách dũng cảm và kiên quyết thì nó càng phù hợp với lợi ích và nguyện vọng của giai cấp công nhân. Ngay từ đầu, cái khuynh hướng mới, coi lịch sử phát triển của lao động là chìa khóa để hiểu toàn bộ lịch sử của xã hội, đã chủ yếu hướng về giai cấp công nhân và đã được giai cấp công nhân giành cho một sự hưởng ứng mà nó không tìm thấy và không mong chờ có được ở phía khoa học quan phương. Phong trào công nhân Đức là người kế thừa nền triết học cổ điển Đức.